

كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالمنصورة

حولية
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالمنصورة

مجلة علمية محكمة

العدد السادس والعشرون

لعام

١٤٤٦هـ - ٢٠٢٤م

للتواصل مع المجلة والاستفسارات

توجه جميع المراسلات باسم الأستاذ الدكتور: رئيس تحرير المجلة



على صفحة تواصل المجلة على موقع بنك المعرفة المصري على الرابط التالي:

https://bfsgm.journals.ekb.eg/journal/contact.us





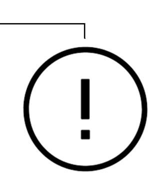
أو البريد الإلكتروني للمجلة:

mgirlsmansoura@azhar.edu.eg



أو العنوان التالي:

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة - شارع الشيخ محمد متولي الشعراوي - عزبة الشال - المنصورة - محافظة الدقهلية - مصر



البحوث المنشورة تعبر عن آراء الباحثين ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو القائمين عليها

الترقيم الدولي الموحد للطباعة

2735-5241

الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني

ISSN: 2735-525X

الصفات الخبرية

بين المثبتين والمؤولين

إعداد

أ.د. ناهد يوسف رزق يوسف

أستاذ العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالـمنصورة

الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين

ناهد يوسف رزق.
قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة، جامعة الأزهر، مصر.
البريد الإلكتروني: nahedyousef1232.el@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

يرتكز هذا البحث في الحديث عن الصفات الإلهية التي أخبر بها الله عَزَّوَجَلَّ ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الكتاب والسنة، التي يمكن اتصاف الذات الإلهية بها؛ لتحقيق معرفة العباد بربهم، وهذه تسمى بالصفات الخبرية؛ لأن طريق معرفتها الكتاب والسنة، ونظراً لحساسية الكلام في هذه الصفات إذ قد يوهم ظاهرها التشبيه اختلفت الفرق الإسلامية في نسبة تلك الصفات إلى الذات العلية على الوجه الحقيقي لتلك الصفات أو صرف تلك الوجه إلى وجه آخر يحتمله اللفظ أيضاً، محاولةً منهم الوصول إلى أقصى حد من التنزيه والتقديس، لذلك دارت آراء المتكلمين بين مثبت ومؤول لهذه الصفات، ومن ثم جاءت هذه الدراسة مقسمة إلى مقدمة، وأربعة مباحث وخاتمة، فالمقدمة: بينت أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والمنهج المتبع فيه، وطبيعة البحث وإشكاليته، منتهية بخطة البحث، أما المبحث الأول: عقد لتحديد المفاهيم؛ فضروري تحديد مفاهيم الألفاظ التي تستخدم في هذا البحث من مفهوم الصفة وعلاقتها بالذات، وأيضاً التأويل، حتى يتطلع كل فريق على مقصود الآخر من اطلاق الألفاظ؛ فيحسم الخلاف، كما نستطيع التوصل إلى تحرير محل النزاع بين الفرق جميعاً، والمبحث الثاني: تطرق إلى الجهود التي بذلتها الفرق الإسلامية في إثبات تلك الصفات الخبرية، والمبحث الثالث: عرض فيه جهود بعض المؤولين للصفات الخبرية طبقاً لقواعد التأويل المشهورة بين مفكري المسلمين، أما المبحث الرابع: خصص للحديث عن نماذج من الصفات الخبرية التي تكشف عن ملامح التأويل عند القائلين به، طبقاً للمرجعية التي أرجع إليها تأويله من اللغة أو ظواهر نقلية أخرى، أو تنزيه من التعطيل أو التشبيه أو الإحاطة.

أما الخاتمة: اشتملت على أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث من أن جميع الفرق الإسلامية لم تنف صفة من الصفات الخبرية التي جاء ذكرها في القرآن أو السنة؛ وإنما اختلفت آراؤهم بين نسبتها إلى الله عَزَّوَجَلَّ على الحقيقة كالمشبهة أو ثبوتها مع التفويض كالسلف وبعض الأشاعرة، أو ثبوتها مع تأويلها كالمعتزلة والأشاعرة، فالكل اجتهد في تنزيهه وتعظيمه، ولهذا جاءت مذاهبهم على هذا النحو.

الكلمات الافتتاحية: الصفات الخبرية، المثبتون، المؤولون، الأشاعرة، المعتزلة.



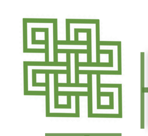
The Transmitted Attributes Between the Affirmers and the Metaphorical Interpreters

Nahed Yousef Rizq.
Department of Creed and Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls,El-Mansoura Branch, Al-Azhar University, Egypt.
E-mail: nahedyousef1232.el@azhar.edu.eg.

Abstract:

This paper focuses on the divine attributes that Allah (Almighty) and His Messenger (peace be upon him) informed us about in the Qurʾān and Sunna, which can be attributed to the Divine Being to enhance human understanding of their Lord. These are referred to as the Transmitted Attributes (Sifāt Khabariyya), as they are known through revelation in the Qurʾān and Sunna. Due to the sensitive nature of discussing these attributes—since their apparent meaning might suggest anthropomorphism—Islamic sects have differed in their approach to attributing these characteristics to the Divine Essence. Some have taken the attributes literally, while others have interpreted them metaphorically to avoid any notion of anthropomorphism, aiming to achieve the highest level of divine transcendence and holiness. Thus, theological views have varied between those who affirm and those who interpret these attributes metaphorically. The study is divided into an introduction, four sections, and a conclusion. The introduction outlines the significance of the topic, the rationale behind choosing it, the methodology employed, and the nature and problem of the research. It concludes with an outline of the study. The first section is dedicated to defining key concepts, such as the nature of attributes and their relation to the Divine Essence, as well as the notion of metaphorical interpretation (taʾwíl) so that each group can understand the terms used by the other and thereby resolve conflicts and clarify the points of contention between the various sects. The second section addresses the efforts made by Islamic sects in affirming the Transmitted Attributes. The third section presents the efforts of those who interpret these attributes in accordance with the well-known principles of interpretation among Muslim thinkers. The fourth section provides examples of specific Transmitted Attributes and how their interpretation reflects the approaches of those who advocate for metaphorical meanings based on linguistic sources and other transmitted evidence or to avoid accusations of either anthropomorphism or negation of Allah's attributes. The conclusion of this research paper highlights the key findings. It notes that all Islamic sects have affirmed the Transmitted Attributes mentioned in the Qurʾān and Sunna. However, their views on whether to attribute these qualities to Allah (Almighty) in a literal sense, affirm them with a delegation of their exact meaning, or affirm them while interpreting them have led to diverse theological positions. These variations reflect an overarching effort to venerate and exalt Allah.

Keywords: Transmitted Attributes, Affirmers, Metaphorical Interpreters, Asharites, Mutazilits.



المقدمة

الحمد لله الذي عرف الخلائق ذاته، ولولاه ما عرفوه، قال تعالي:﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ﴾[1]، وبين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن معرفة ذاته وصفاته من القضايا التي تأتي في الفطر السليمة والعقول النقية، قال تعالي:﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ ﴾[2]، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، جعل القرآن محكماً في وروده، وأن هذا المحكم في وروده ثابت علي كل ناحية، وجعل في هذا المحكم من ناحية التنزيل محكماً من ناحية الدلالة وآخر متشابهاً علي تلك الناحية.

﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[3].

وأشهد أن سيدنا محمد عبد الله ورسوله عرَّفنا بربه كما عرفه، فكان من معرفته بربه أن أدرك كل ما يتعلق بالله عَزَّوَجَلَّ من ناحية أسمائه وصفاته وأفعاله؛ فدلنا عليها، قال تعالي: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ ﴾[4]، اللهم صلي وسلم وبارك علي سيدنا محمد النعمة المسداه، والرحمة المهداه والسراج المنير، وارضي اللهم عن آل بيته الطاهرين وأصحابه الغر الميامين، ومَنْ تبعهم بإحسان إلي يوم الدين.

وبعـــد

فإن العقول الصحيحة والفطر السليمة كلها قد تعرفت علي الله تعالى وصفاته من غير إحاطة ولا إدراك، ولما كانت جهود مفكري المسلمين في خدمة العقيدة الإسلامية لا تنقطع، وطبيعة تلك الجهود توزعت-من حيث الدراسة- إلي إلهيات ونبوات وسمعيات، كما تنوعت الإلهيات إلي ما يتعلق بإثبات الذات، وما يتعلق بإثبات الصفات، وتنوعت الصفات بين صفات ذات وصفات أفعال.

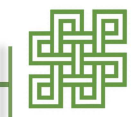
فقد برزت جهود أخري لهم حول الصفات التي تطلق علي الله تعالي، ولا سبيل إلي إثباتها بالعقل مهما علت درجاته؛ وإنما طريق معرفته هو النقل المنزل وحده، من قرآن وسنة نبوية صحيحة؛ ومن ثم عرفت هذه الصفات باسم (الصفات الخبرية)، ونظراً لحساسية

(١) سورة طه، الآية: ١٤.

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٤) سورة الحشر، الآية: ٧.



الكلام في هذه الصفات إذ قد يوهم ظاهرها التشبيه -المحال علي الله عَزَّوَجَلَّ- اختلفت الفرق الإسلامية في نسبة تلك الصفات إلي الذات العلية علي الوجه الحقيقي لتلك الصفات أو صرف تلك الوجه إلي وجه آخر يحتمله اللفظ أيضاً، محاولةً منهم الوصول إلي أقصي حد من التنزيه والتقديس؛ لذلك دارت آراء المتكلمين بين مثبت ومؤول لهذه الصفات.

وهذا هو موضوع بحثي الذي أثرت العمل فيه وهو بعنوان: "**الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين**".

أولاً: طبيعة الموضوع:

هذا البحث يتعلق بدراسة الذات الإلهية من ناحية صفاته جَلَّجَلَالُهُ التي أخبرت بها الشريعة الإسلامية، ومسألة الصفات الخبرية من أهم المسائل التي ظهر فيها الخلاف بين مفكري المسلمين من أي وجه تنسب هذه الصفات إلي الذات العلية مع الاحتفاظ بالتقديس والتنزيه لهذه الذات، فجاء هذا البحث مبيناً مذاهب الفرق الإسلامية جميعاً في هذه الصفات مع التقييم لكل مذهب من هذه المذاهب.

ثانياً: أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع من خلال أنه:

١- يساهم في التوصل إلي معرفة الله عَزَّوَجَلَّ؛ فالبحث في معرفة الله جَلَّجَلَالُهُ عن طريق الآثار والصفات واجب علي كل مسلم ومسلمة علي قدر المستطاع، والبحث في الصفات الخبرية يحقق هذا الغرض.

٢- تنزيه الله عَزَّوَجَلَّ وتقديسه من أعظم القضايا العقدية التي ينبغي علي كل باحث في علم العقيدة الإلمام بها، والإحاطة بها سواء عن طريق أسمائه أو صفاته، واختلاف مفكري الإسلام في كيفية نسبة هذه الصفات إلي الذات العلية دليل علي أنهم قد قاموا خير قيام بهذا الأمر.

٣- من خلال هذا البحث يمكننا التعرف علي مذاهب علماء الكلام في الصفات الخبرية، ومعرفة الاتجاهات الفكرية التي بني عليها كل فريق مذهبه، وبهذا يسهل علينا التوصل إلي الاعتقاد السليم الذي يرضي الله عَزَّوَجَلَّ؛ فكل المذاهب تحاول الوصول إلي مراد الله عَزَّوَجَلَّ من هذه الصفات؛ ولكنه لا يعرف الله جَلَّجَلَالُهُ علي الحقيقة إلا الله.

ثالثاً: أسباب اختيار الموضوع:

١- إثبات أحقية الله عَزَّوَجَلَّ للعبادة والتفرد بالألوهية وبما اختص به من الصفات التي يستحيل الاتصاف بها لأي مخلوق، ولهذا تضمحل كل الأديان الوضعية والمذاهب والملل والنحل التي ابتدعها البشر لعبادة غيره.

٢- الدفاع عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، والحفاظ عليها خالصة نقية من أي فكر

متطرف أو مغالي، وذلك عن طريق نقد أي فكر أو معتقد يبعد عن المنهج الإسلامي الصحيح، ولذلك تظل هذه العقيدة مصانة ضد أي مغرض إلي يوم الدين.

٣- الكشف عن عمق العقلية الإسلامية أثناء بحثها في الصفات الخبرية، وإبراز الجهود العظيمة التي بذلها علماء الكلام في خدمة العقيدة الإسلامية، باستخدامهم شتي الطرق والوسائل العلمية التي يمكن تطبيقها في مجال العقيدة.

٤- الوقوف علي حقيقة الخلاف بين الفرق الإسلامية في المسائل المتعلقة بالصفات الخبرية، محاولةً التقريب بين هذه المذاهب، وإيجاد فكر مشترك بينهم، وبهذا يتحجم ويضيق دائرة التناقض الفكري الواقع بين هذه الأمة الإسلامية، مما يقوي شوكة المسلمين ضد أي جبهة تحاول النيل منه.

رابعاً: إشكالية البحث:

إن الأمر الذي استدعي كتابة هذا البحث إبراز جلال الله وعظمته وبيان مفارقته للمخلوقات في اتصافه بهذه الصفات، وأيضاً محاولة الكشف عن مواطن الاتفاق والاختلاف بين الفرق الإسلامية في هذه المسألة؛ لتضيق هوة الخلاف وتقليل الشقاق بين هذه الفرق، فهذا الأمر يساهم في الدفاع عن العقيدة والحفاظ عليها متماسكة متينة قوية، غير متضاربة في الأفكار والآراء، فبهذا يصعب الطعن فيها؛ لقوتها من الداخل، وذلك واجب علي كل مفكر إسلامي ناحية عقيدته.

خامساً: المنهج المتبع في هذا البحث:

كتابة هذا البحث تقتضي استخدام أربعة مناهج:

١- **المنهج التحليلي:** هذا المنهج ضروري في هذا البحث؛ فعن طريقه نستطيع عرض معتقدات الفرق الإسلامية في جميع المسائل المتعلقة بهذا البحث؛ ومن ثم تحليلها تحليلاً مفصلاً، حتي نستطيع التوصل إلي معرفة الجوانب الفكرية لكل فرقة من هذه الفرق.

٢- **المنهج التاريخي:** وذلك بغرض تتبع تطور الأفكار الخاصة بالقضايا المتعلقة بهذا البحث؛ حتي يسهل علينا الوصول إلي جذور هذه الأفكار، فبالتالي يمكننا عرض هذه الأفكار بطريقة منظمة صحيحة من بداية نشأة الفكرة إلي آخر تطور لها.

٣- **المنهج المقارن:** سلكت هذا المنهج للمقارنة بين أفكار الفرق الإسلامية للمسألة الواحدة، بهدف الوصول إلي أوجه الاتفاق بينهم، وإلي أي مدي كان اختلافهم في المسألة، فيتحرر محل النزاع بينهم، ومن ثم يتم معالجة القضايا معالجة سليمة.

٤- **المنهج النقدي:** وهذا المنهج لا يستغني عنه باحث في علم العقيدة؛ لأنه يساعده علي تقييم الفكر الذي يعرضه، فيستطيع التوصل من خلاله إلي مواطن القوة والضعف في هذا الفكر، والتمييز بين الصحيح والفاسد، والتفرقة بين الفكر المغالي والمعتدل، وذلك



بإرجاعه إلي مبادئ وأصول العقيدة الإسلامية.

سادساً: خطة البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يتكون من مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، وتفصيل ذلك كالآتي:

أما المقدمة: فتشتمل علي طبيعة الموضوع، وأهميته وأسباب اختياره، وإشكالية البحث والمنهج المتبع فيه، منتهية بخطة البحث.

أما المبحث الأول: تحديد المفاهيم والمصطلحات، ويشتمل علي ثلاثة مطالب:

الأول: مفهوم الصفة وعلاقتها بالذات.

الثاني: مفهوم الصفات الخبرية.

الثالث: مفهوم التأويل.

المبحث الثاني: جهود بعض المثبتين للصفات الخبرية، ويشتمل علي ثلاثة مطالب:

الأول: طريقة السلف في إثبات الصفات الخبرية.

الثاني: المثبتون للصفات الخبرية من الأشاعرة.

الثالث: طريقة إثبات الصفات الخبرية عند الحنابلة (الغلاة).

المبحث الثالث: جهود بعض المؤولين للصفات الخبرية، ويشتمل علي مطلبين:

الأول: موقف المعتزلة من الصفات الخبرية.

الثاني: منهج الأشاعرة في تأويل الصفات الخبرية.

المبحث الرابع: نماذج من الصفات الخبرية وآراء العلماء فيها، ويشتمل علي مطلبين:

الأول: صفات الذات الخبرية وآراء العلماء فيها.

الثاني: صفات الفعل الخبرية وآراء العلماء فيها.

أما الخاتمة: قد اشتملت علي أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث، وأسأل الله عَزَّوَجَلَّ التوفيق والسداد، وآملاً أن يساهم هذا الجهد في خدمة العقيدة الإسلامية، ورفع شأنها وإعلاء كلمتها، وقبل كل هذا أرجو أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

المبحث الأول
تحديد المفاهيم والمصطلحات

يحتوي علي ثلاثة مطالب:

الأول: مفهوم الصفة وعلاقتها بالذات.

الثاني: مفهوم الصفات الخبرية.

الثالث: مفهوم التأويل.

المطلب الأول
مفهوم الصفة وعلاقتها بالذات

أولاً: مفهوم الصفة:

إن كلمة صفة لم ترد بلفظها في القرآن الكريم، وإنما ورد الفعل منها علي صيغة تصف ويصفون، مثل قوله تعالي: "وتصف ألسنتهم الكذب"[١]، وقوله تعالي: "ولكم الويل مما تصفون"[٢]، وتأتي بصيغة الفعل للتعبير عن شيء كريه يقوله الأشرار عن الله تعالى وغيره، أما ما يعبر فيه عن مدح الله، فقد عبر الله عنه بالأسماء الحسني[٣].

فقال تعالي: "ولله الأسماء الحسني فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه"[٤]، ونظراً لعدم وجود صفة بلفظها في القرآن الكريم نري " ابن حزم الظاهري" يرفض استخدامها عند الإخبار عن الله تعالى ويقول عن ذلك: " وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى فمحال لا يجوز؛ لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل علي لفظة الصفات، ولا علي لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي -صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ- بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ - ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين"[٥].

وهو بهذا يري أن كلمة صفة وإطلاقها علي الله لم تظهر بلفظها في الصدر

(١) سورة النحل آية: (٦٢).

(٢) سورة الأنبياء آية: (١٨).

(٣) راجع فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجاً وتطبيقاً، د. عبد العزيز سيف النصر، ص ٨٩، الطبعة الأولي ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣ م.

(٤) سورة الأعراف آية: (١٨٠).

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، جـ ٢، ص ٩٥، مكتبة السلام العالمية.



الأول[١] من الإسلام، ولكنها ظهرت وانتشرت بعد ذلك، ومما ساعد علي انتشارها ظهور الفرق الإسلامية، وعلي رأسها المعتزلة والأشاعرة.

فمثلاً قد استخدمها واصل بن عطاء في قوله: " ومن أثبت معني وصفة قديمة فقد أثبت الهين"[٢]. كما استخدمها أيضاً: " عبد الله بن كلاب " عندما قال **أسماء الله هي** صفاته وذهب إلي أنها - الصفة - لا هي الله، ولا هي غيره، وإنما قائمة بالله[٣]. فالصفة عنده إذن هي المعني القائم بالموصوف.

ويري الإمام الجرجاني أن الصفات علي ضربين صفات الذات وصفات الأفعال والفرق بينهما: أن كل ما يوصف به الله، ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات ذاته نحو الوجود والقدم، والقدرة، والعلم، والحياة، وكل ما يجوز أن يوصف به، وبضده فهو من صفات الأفعال نحو الرحمة والشفاعة والغضب[٤].

هذا إلي جانب أني رأيت المصادر الكلامية في أغلبها - قسمت الصفات باعتبار آخر إلي:

١- **صفات ذاتية:** وقد يطلق عليها الصفات النفسية أو الصفات الوجودية واشتهرت عند الأشاعرة بصفات المعاني: وهي تلك المعاني القديمة القائمة بالذات، وذلك مثل الصفات السبع كالقدرة، والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام[٥].

٢- **صفات فعلية:** وهي التي تدل علي أمور خارجة عن ذاته - تعالى - تتصل بأفعاله وتصرفاته وعلاقته بمخلوقاته مثل الخلق، والرازق والمعطي، والمانع ونحو ذلك.

---

(١) **اختلف في تحديد مفهوم اصطلاح الصدر الأول علي أقوال:** الأول: أنه المدة التي استوعبت صحابة رسول الله ﷺ، حين كان الرسول بينهم، الثاني: مدة القرن الأول التي شملت الصحابة والتابعين إلي وقت تدوين السنة في بداية القرن الثاني الهجري، الثالث: المدة التي لم تختلط فيها الثقافات الوافدة بالتراث الإسلامي بحيث تشمل القرنين الأول والثاني وهي أبرز الآراء في المسألة. (راجع العقائد الإسلامية وأدلتها الشرعية، للشيخ محمد بن أحمد بن إدريس البنا يونس، ص١٧، البنايوس مطبعة الدار اليمنية بالديار العثمانية ١٣١١هـ).

(٢) الملل والنحل / الشهر ستانى / تخريج محمد بن فتح الله بدران / جـ ١ / ص ٥١، الناشر - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة.

(٣) راجع / مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين / الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري / تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ج ١ ص ٢٥٢، ٢٥٣- المكتبة العصرية صيدا - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩٠ م

(٤) راجع / حاشية السيد الشريف الجرجاني علي مطالع الأنظار / للأصفهاني علي طوالع الأنوار للبيضاوي / ص ٩/ مطبعة سنده ١٣٠٥ هـ.

(٥) راجع شرح المواقف / الجرجاني (الموقف الخامس - الإلهيات) جـ ٣ / ص ٣٧.

٣- صفات سلبية: وهي تدل علي نفي النقص عنه تعالى أي في تنزيهه تعالي[١].

٤- صفات خبرية: وهي المستفادة من النصوص التي تثبت بظاهرها وجه وعين ويد واستواء ومجئ و جنبا الله تعالي، ونحو ذلك[٢].

وهذه الآراء فيها رأيان لأهل الإسلام: الأول: رأي " المثبتين لها "[٣]، والثاني: رأي المؤولين لها.

وقد ذكر البيهقي أن صفات ذاته وفعله يمكن الاستدلال عليها بالعقل، أما الصفات الخبرية، فطريق إثباتها ورود خبر الصادق بها فقط، كالوجه واليد والعين[٤] وغير ذلك مما سيأتي الكلام عنه.

ثانياً: علاقة الذات بالصفات:

إن العلاقة بين الذات والصفات الإلهية علاقة قوية، أكد عليها الكثيرون من علماء الكلام في مختلف طرقهم ومناهجهم.

فذهب علماء السلف والأشاعرة والمشبهة والكرامية إلي إثبات صفات الله تعالى زائدة علي ذاته، ولكن لكل مذهب منهم مفهوم يتعلق بمعني الزيادة كما أن لكل منهم منهجه الخاص وطريقته في إثبات هذه الصفات.

وسبق أن أشرت أن " ابن كلاب " قال إن أسماء الله وصفاته لذاته، لا هي الله ولا هي غيره، وإنما قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات وقال: إن وجه الله لا هو الله ولا هو غير، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له[٥]، فالأشاعرة والما تريدية ذهبوا إلي إثبات صفات زائدة علي ذاته، فقال الإمام الرازي: " الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما إلا أنهما مشتركتان في هذا القدم، والأشياء المختلفة لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد "[٦].

---

(١) راجع المصدر نفسه، جـ٣، ص١٦.

(٢) راجع الأسماء والصفات، البيهقي، ص١٣١- ـ تحقيق - عبد الله بن عامر - دار الحديث القاهرة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م.

(٣) **المثبتون لها يتنوعون إلي:** أ - المثبتون لها علي ظاهرها من غير تأويل. ب- المثبتون لها في شيء من التأويل.

(٤) راجع الأسماء والصفات، البيهقي، ص١٩،١٣١.

(٥) راجع / مقالات الإسلاميين / الأشعري / جـ ١ / ص ٢٥٢.

(٦) الأربعين في أصول الدين / الإمام الرازي / تحقيق د أحمد حجازي السقا ص ٢٣١/ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦ م.



وقال الإمام النسفي: "لمَّا ثبت أنه حي عالم قادر سميع، بصير، ثبت أن له حياة وعلماً وقدرة، وسمع، وبصراً، إذ القول بعالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، كالقول بمتحرك لا حركة له، وساكن لا سكون له، وأسود لا سواد له، والقول بأن الله تعالى لا علم له بنا، ولا قدرة له علينا شنيع محال "(١).

أما المعتزلة والجهمية والفلاسفة فقد نفوا وجود صفات زائدة علي الذات وكان من بين حجج المعتزلة علي نفي الصفات القديمة الزائدة علي الذات أن إثباتها يؤدي إلي تعدد القدماء، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة، وقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدره وحياة هي صفات قديمة، ومعان قائمة به.

وعن ذلك يقول " القاضي عبد الجبار ": " فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته، وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة، وذلك محال"(٢).

وقد اشتد الخلاف بين المثبتين للصفات والنافين لها، وحاول كل فريق أن يأتي بالحج والأدلة علي بطلان المذهب المخالف له حتي وصل الأمر بالبعض إلي تكفير البعض الآخر.

وقد رد بعض العلماء علي هذه المسألة بأنها مسألة خلافيه " لا تستدعي التكفير، لأنها لا تتعلق بأصول العقائد، فقال الإمام " العضد " بعد عرضه لهذه المسألة وآراء كل فريق: " واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين "(٣).

ثالثاً: علاقة الأسماء بالصفات:

سبق أن أشرت أن كلمة صفة لم ترد بلفظها في القرآن الكريم، لذلك نري البعض يطلق الأسماء علي الصفات، والبعض يفرق بينهما، وهاك مجمل الآراء في المسألة:

الأول: وهم الذين يرون أن الأسماء والصفات الإلهية شيء واحد ويمثل هذا الرأي " ابن كلاب " ومن سايره حيث يقول: أسماء الله هي صفاته.

---

(١) كتاب التمهيد لقواعد التوحيد / الامام أبو المعين النسفي / تحقيق حبيب الله حسن أحمد / ص ١٦٧ - ١٦٨/ الناشر: دار الطباعة المحمدية بالقاهرة - الطبعة الأولي سنة ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م.

(٢) شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار / تحقيق / د عبد الكريم عثمان / ص ١٩٧ - مكتبة وهبه - الطبعة الثالثة ١٤١٦ م ١٩٩٦ م.

(٣) العقائد العضدية / بشرح جلال الدين الدواني / جـ ١ / ص ٣٠٠ / المطبعة العثمانية ١٣١٦ هـ/ دار سعادة.

الثاني: يفرق بين الاسم والصفة في الإطلاق، فيري أن الاسم موقوف إطلاقه علي الله إلا بإذن من الشرع، أما الصفة فلا يشترط فيها ذلك، فما صدق منها مباح، وما كذب منها غير مباح، ويوضح هذا الاختلاف الإمام الرازي بقوله: اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية[1] أم اصطلاحية؟.

فقال بعضهم: لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات علي الله تعالى إلا إذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة واحتجوا علي ذلك: إن العالم له أسماء كثيرة، ثم إنا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها، ولا نصفه بكونه متيقناً، ولا بكونه متيناً، وذلك يدل علي أنه لا بد من التوقيف[2].

وأكد البغدادي علي أن التوقيف في العدد هو مذهب أهل السنة والجماعة فقال: "إن من الأصول التي اتفق عليها جمهور أهل السنة والجماعة: هو أن أسماء الله تعالى توقيفية إما بالقرآن أو بالسنة الصحيحة، وإما بالإجماع، ولا يجوز إطلاق اسم عليه من طريق القياس خلافا لقول المعتزلة البصرية، واستدلوا علي ذلك: بأن السنة الصحيحة قد جاءت بأن "لله تعالى تسعة وتسعين أسما، مائة إلا وحداً، وأن من أحصاها دخل الجنة"[3].

وقالوا: بأن أسماء الله تعالى علي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يدل علي ذاته كالواحد، والغني، والأول، والآخر، وسائر ما استحقه من الأوصاف لنفسه.

القسم الثاني: يفيد صفاته الأزلية القائمة بذاته كالحي والقادر، والعالم، وسائر الأوصاف المشتقة من صفاته القائمة بذاته. وهذان القسمان لم يزل الله تعالى موصوفاً بهما، وكلاهما من أوصافه الأزلية.

القسم الثالث: هو مشتق من أفعاله كالخالق، والرازق، والعادل، ونحو ذلك وكل

---

(١) **يفرق بين التوقيف وبين التوفيق بأن الأول:** منزل من قبل الله تعالى في القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف، ولا مكان للعقل في إثباته أو نفيه، أما الثاني فهو بخلاف ذلك، لأنه يعتمد علي الاجتهاد، وهو ما يعرف بالاصطلاح. راجع / الدراسات العقدية / الشيخ نصر الدين حكمة الله / ص ٢٥/ طبعة دار الخلافة العثمانية - عناية فرج الله وأخوته ١٣٢١ هـ.

(٢) **راجع تفسير الفخر الرازي (المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب) للإمام محمد الرازي / جـ ١ / ص ١٥٨، ١٥٩/ قدم له فضيلة الشيخ خليل محي الدين المريس دار الفكر - بيروت - لبنان ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.**

(٣) أخرجه الامام البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب: إن لله مائة اسم إلا واحداً، جـ٩، ص١١٨/ / مكتبة زهران - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبى و شركاه.



اسم اشتق من فعله لم يكن موصوفاً به قبل وجود أفعاله وقد يكون من أسمائه ما يحتمل معنيين: أحدهما صفة أزلية، والآخر فعل له كالحكيم[١]، وقد ارتضي الجويني هذا التقسيم وقال: إنها طريقة شيخنا أبي الحسن الأشعري وذهب إلي أن جميع الأسماء تنقسم إلي: ما يدل منها علي الذات ومنها ما يدل علي الصفات القديمة، ومنها ما يدل علي الأفعال، ومنها ما يدل علي النفي فيما يتقدس الباري سبحانه وتعالي عنه[٢].

وذهب النسائي: إلي القول " بأن أسماء الله وصفاته كلها توقيفية - لأن العقل لا يمكن إدراك ما يستحقه الله تعالى من الأسماء أو الصفات، فوجب الوقوف في ذلك علي النص "[٣].

وذهب فريق آخر إلي القول بأن إطلاق الأسماء اصطلاحية وليست توقيفية فقال: إن كل لفظ دل علي معني يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز، وإلا فلا، واستدل هذا الفريق بأن أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية والتركية وبالهندية، وأن شيئاً منها لم يرد في القرآن ولا في الأخبار مع أن المسلمين أجمعوا علي جواز إطلاقها[٤].

ولست أوافقهم الرأي لورود الآيات والأحاديث النبوية بخلاف ذلك.

وقد فصل الإمام الغزالي الرأي في المسألة حيث قال: إذا قلنا الله تعالى فقد دللنا بـه علي الذات مع الصفات، لا علي الذات بمجردها إذ اسم الله تعالى لا يصدق علي ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية، كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد، لأن بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال، كما يجوز أن يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر علي معني أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين:

أحدهما: أن لا يمنع الشرع من إطلاقه وهذا مختص بالله تعالي. الثاني: أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالإضافات إليه، فإنه إن فهم

(١) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم / الإمام عبد القاهر بين طاهر البغدادي / تحقيق / لجنة إحياء التراث العربي /ص ٣٢٦-٣٢٧ / دار الجيل بيروت - لبنان ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

(٢) راجع / الإرشاد/ الجويني / ص ١٤٤/ تحقيق د: محمد يوسف موسي - علي عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي بالقاهرة - الطبعة الثالثة ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢.

(٣) كتاب النعوت (الأسماء والصفات) الإمام الحافظ أحمد بن شعيب النسائي / تحقيق / د عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان ص ١٢٠.

(٤) راجع مفاتيح الغيب / الرازي / جـ ١ / ص ١٥٩.

ذلك لا يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد، لأنه لا يوجد دون زيد[١].

ومن ذلك يتبين وجود علاقة من نوع ما بين الأسماء والصفات حتي صار كل اسم أو كل مجموعة من الأسماء تدل علي صفة من صفات الذات، ففي إثبات الأسماء إثبات للصفات كما يقول البيهقي.

فقد ذكر البيقهي " أن في إثبات أسمائه إثبات صفاته، لأنه إذا ثبت كونه موجودا فوصف بانه حي، فقد وصف بزيادة صفة علي الذات هي الحياة، فإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة صفة هي القدرة... إلي آخر ذلك من الصفات - إذ لولا هذه المعاني لاقتصر في أسمائه علي ما ينبئ عن وجود الذات فقط"[٢].

فالصفات إذن هي خلاصة المعاني التي تدل عليها الأسماء، لذلك يجب الإيمان بما وصف الله تعالى به نفسه ووصفه به رسوله من كافة أنواع الصفات التي تليق بذاته بدون تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه وأن نعلم بأنه " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير "[٣].

وفي تقديري أن كل اسم من أسماء الله الحسني له علاقة من نوع ما، وأن هذه العلاقة تجعل الاسم آخذاً بعنان الصفة، لأنه دالة علي ذات متصفة بها، والقاعدة أنه إذا وجد الموصوف، كانت له صفة، وكل موصوف له اسم دال عليه.

أما إذا حذف الموصوف، وأقيمت الصفة مقامه، فإنها تحل محل الاسم كما تحل محل الصفة باعتبار المدلول، ولعل هذا ما يؤكده الشيخ " محمد نووي الشافعي " حيث يقول: **الأقسام في علاقة الصفة بالاسم ثلاثة:**

الأول: ما يدل علي الذات ويشعر بالصفة كقادر.

الثاني: ما يدل علي الذات ولا يشعر بالصفة كلفظ الجلاله.

الثالث: ما يدل علي الصفة فقط، ولا يشعر بشيء بعد ذلك كالقدرة[٤].

ولكن ما هي الصفات الخبرية من حيث التسمية والمفهوم ورأي العلماء في المسألة. ذلك ما سوف أتناوله إن شاء الله تعالى في الصفحات التالية.

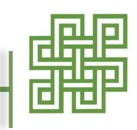
---

(١) راجع / الاقتصاد في الاعتقاد / الإمام الغزالي / ص ١٢١/ تحقيق/ فضيلة الشيخ محمد مصطفي أبو العلا - مكتبة الجندي - ١٩٧٢ م.

(٢) الأسماء والصفات / البيهقي / ص ١٣١.

(٣) سورة الشوري آية: (١١).

(٤) راجع نور الظلام (شرح منظومة عقيدة العوام) الشيخ محمد نووى الشافعى / ص ٨ / طبعة مصطفي الباب الحلبي - الطبعة الثانية ١٣٥٥ - ١٩٣٦ م.



المطلب الثاني

مفهوم الصفات الخبرية

هي تلك الصفات التي وردت إلينا عن طريق الخبر الصادق من كتاب أو سنة مثل وصف الله تعالى بأن له وجها ويدا وعينا، واستواء ونزول وغير ذلك من الصفات الواردة في القرآن والسنة. فالدليل عليها هو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فقط ولا سبيل إلي إثباتها بالعقل.

ويؤكد ذلك إمام الحرمين " الجويني " (ت ٤٧٨ هـ) بقوله: " ذهب بعض أئمتنا إلي أن اليدين والعينين، والوجه صفات ثابتة للرب تعالي، والسبيل إلي إثباتها السمع دون قضية العقل"[(١)].

وما ذكره الإمام الجويني يوضح:

أولاً: أن هذه الصفات لا تثبت إلا بالشرع فقط

ثانياً: إن هذه الصفات كانت مثار خلاف بين المتكلمين، فلم يجمع المتكلمون علي إثباتها صفات خبرية، لذلك عرفها البعض بقوله: " هى تلك الصفات التي توهم ظواهرها ثبوت خصائص الجسمية من الجوارح أو التحيز، والكيفيات، والانفعالات النفسية، مما يتعارض ثبوتـه الله سبحانه مع الأدلة القطعية"[(٢)].

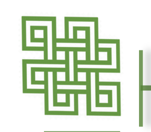
وهذا التعريف يوضح لنا سبب الخلاف الذي وقع بين المتكلمين حولها، وهو أن العقل يحيل نسبة هذه الصفات علي ظاهرها الله سبحانه وتعالي لكونها توهم التشبيه بصفات الحوادث، لذلك اختلفت آراء العلماء بين مثبتين لها، ومؤولين، فذهب فريق منهم إلي إثباتها صفات خبرية، أخبر بها الكتاب والسنة والطريق إلي إثباتها السمع دون العقل، وهؤلاء هم السلف وبعض الأشاعرة والحنابلة.

فقال الشهرستاني عن ذلك: " واعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون الله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة - إلي آخر هذه الصفات - وكذلك يثبتون صفات خبرية، مثل اليدين والوجه، ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد

---

(١) الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد / إمام الحرمين الجوبني / تحقيق / د محمد يوسف موسي عبد المنعم عبد الحميد / ص ١٥٥.

(٢) قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق / حسن محرم / ص ٢٠٩ / دار الهدي للطباعة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.



وردت في الشرع، فنسميها: صفات خبرية "[١].

وذهب فريق آخر إلي أنه لا يجوز اتصافه - تعالى - بصفة زائدة علي الصفات السبع أو " الثمانية "[٢].

واستدل هذا الفريق علي ذلك بالآتي:

أولاً[٣]: إن الدليل الذي دل عليها، لم يدل علي غيرها، وما لم يدل عليه الدليل، فلا سبيل إلي تجويزه[٤] ورد علي ذلك الآمدي بقوله: إنه لا يلزم من انتفاء الدليل، التقاء المدلول في نفسه وإن انتقي العلم بوجوده[٥].

ثانياً: قال: نحن مكلفين بكمال المعرفة، وهو إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة - جميع الصفات - لا يتأتي إلا بطريق، ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، وهدان الطريقان لا يدلان إلا علي هذه الصفات[٦]، **ورد الإمام الرازي علي ذلك بقوله:**

"لم قلت إنا أمرنا بكمال المعرفة، ولم لا يجوز أن يقال إنا ما أمرنا بأن نعرف من صفات الله تعالى إلا القدر الذي يتوقف علي العلم به تصديق محمد عليه السلام، سلمناه ولكن لا نسلم أنه لا بد من الدليل سينما وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق، سلمناه، ولكن لم قلت إن الاستدلال بالأفعال وتنزيه الله عن النقائص لا يدل إلا علي هذه الصفات "[٧].

ولذلك رجح الرازي التوقف عن النفي أو الإثبات. فقال: " والإنصاف أنه لا دلالة

---

(١) راجع / الملل والنحل / الشهر ستاني / تحقيق محمد بن فتح الله بدران / جـ ١ / ص ٨٤.

(٢) اختلف في الثمانية هل هي الإدراك أم التكوين، ولكل فريق رأيه في ذلك.

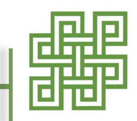
(٣) هذا الدليل عرضه الأمدي باعتباره معتمدا عند القائلين به، لكنه لم يوافق عليه بدليل مهاجمته له.

(٤) راجع أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام سيف الدين الآمدي المتوفي) سنة ٦٣١ هـ) / تحقيق د / أحمد محمد المهدي / جـ١، ص٤٣٩ - مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م، والمواقف / عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي / الموقف الخامس (الإلهيات) ص ٢٩٦/ مكتبة المتبني - القاهرة.

(٥) راجع / أبكار الأفكار / الأمدي / جـ ١ / ص ٤٣٩.

(٦) راجع / محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين / الرازى / ص ١٨٧ / وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي - راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد - الناشر - مكتبة الكليات الأزهرية - حسين محمد إمبابي.

(٧) المصدر نفسه / ص ١٨٧ - ١٨٨.



علي ثبوت هذه الصفات، ولا علي نفيها، فيجب التوقف "[١].

وبالرغم من قول الإمام الرازي ذلك إلا أننا قد نجده من أكثر المؤولين لهذه الصفات[٢] وسوف يتبين ذلك عند الكلام عن تأويل الرازي للصفات الخبرية.

أقسام الصفات:

أثبت السلف هذه الصفات لله تعالي، ولم يفرقوا بين كونها صفات ذات أو صفات فعل، بينما ذهب الخلف في تقسيمها إلي صفات ذات وصفات فعل، ومن ذلك ما صنعه الإمام " القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فقال: "صفات ذاته هي التي لم تزل، ولا يزال موصوفا بها، وأن صفات أفعاله هي التي سبقها، وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها "[٣].

وقسمها كذلك إلي صفات ذات، وصفات فعل " البيهقي "، فقال: " ومنه ما طريق إثباته ورود خبر الصادق به فقط كالوجه واليدين والعينين في صفات ذاته، وكالاستواء علي العرش والإتيان والمجئ والنزول ونحو ذلك من صفات فعله، فثبتت هذه الصفات لورود الخبر بها علي وجه لا يوجب التشبيه، ونعتقد في صفات ذاته أنها لم تزل موجودة بذاته، ولا تزال موجودة به"[٤]، وهو ما سبقت الإشارة إليه عند الباقلاني.

ونستخلص من ذلك أن المثبتين لهذه الصفات قسموها إلي صفات ذات منها علي سبيل المثال لا الحصر الوجه، والعين، واليد، والجنب، والساق والقدم، "الرجل"، والإصبع إلي غير ذلك مما جاء خبره في الكتاب والسنة، وصفات فعل كالعلو، والاستواء، والنزول، والمجئ أو الإتيان والقرب والمعية، والفرح، والعجب، والضحك إلي غير ذلك مما جاء ذكره، وقد اختلف موقف السلف والخلف من هذه الصفات الخبرية، وقد ذكرت أن سبب الخلاف هو أن ظاهر هذه الصفات يوهم المشابهة والمماثلة لصفات الحوادث.

فقال السلف: بإثباتها وتفويض علمها إلي الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٧.

(٢) هذا علي سبيل الفرض وليس علي سبيل الحكم القاطع، لأن المسألة تحتاج إعادة نظر في أي المصدرين أسبق وجوداً، وأي الآراء هو الممثل الأخير لوجهة نظره.

(٣) الإنصاف / البلاقلاني / تحقيق الإمام محمد زاهد بن الحسن الكوثري / ص ٢٦ / المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

(٤) الأسماء والصفات / للإمام الحافظ أبي بكر بن الحسين بن علي البيهقي المتوفي سنة ٤٥٨ هـ / تحقيق عبد الله بن عامر / ص ١٣١.

وقال الخلف: بتأويلها تأويلاً يتفق مع تنزيه الله تعالى وتقديسه.

وكان حجتهم في ذلك قول الله تعالي: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب "[(١)]، فنظر العلماء إلي هذه الآية:

فقال بعضهم بوجوب الوقف علي لفظ الجلاله الله في قوله تعالي: "وما يعلم تأويله إلا الله" وذهبوا إلي تفويض العلم إلي الله سبحانه وتعالي، وعدم الخوض في ذلك، وهؤلاء هم السلف، كأنهم الذين تمسكوا بإتباع سنة الرسول، فعرفوا الله بما عرف به نفسه، ووصفوه بما وصف به نفسه، ولم يقحموا عقولهم في تأويل ولا تحريف بل قالوا مثل قول ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ حين سأله نجده بن عامر الحروري "إذ قال له: كيف معرفتك بربك، لأن من قبلنا اختلفوا علينا فقال: إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في التباس مائلا عن المنهاج طاغيا في الإعوجاج، اعرفه بما عرف به نفسه من غير رويه وأصفه بما وصف نفسه "[(٢)].

وقال فريق آخر: الوقف في الآية علي العلم أي " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم " ولذلك قالوا بتأويل ظاهر النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه تأويلاً يتفق مع تنزيه الله تعالي، ويتفق مع قانون التأويل في اللغة العربية وهؤلاء هم الخلف.

وعن ذلك يقول صاحب مطالع الأنظار " إما أن يفوض علمها إلي الله تعالى كما هو مذهب السلف، وقول من أوجب الوقف علي الله في قوله - تعالى - " وما يعلم تأويله إلا الله "، إما أن تأول كما هو مذهب المؤولين، وقول من عطف قوله "والراسخون في العلم" علي الله"[(٣)].

ومن هنا اختلفت نظرة العلماء تجاه هذه الصفات بين السلف والخلف، وانقسموا علي أثرها إلي مثبتين ومؤولين[(٤)]، وعن ذلك يقول الإمام " نور الدين الصابوني (ت

(١) سورة آل عمران: الآية (٧).

(٢) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، نشره وعلق عليه/ علي سامي النشار، ص٥٠، الطبعة: الأولي، مطبعة السعادة.

(٣) مطالع الأنظار علي طوالع الأنوار للبيضاوي المتوفي (٦٨٥ هـ) / الإمام شمس الدين محمود الأصفهاني المتوفي سنة (٧٤٩ هـ) / ص ٣٢٨/ مطبعة سنده ١٣٠٥ هـ.

(٤) **المؤولون**: هم الذين يتحرجون من إطلاق الظاهر واستعماله علي ما هو عليه.

٥٨٠ هـ): " ولأهل السنة فيها طريقان: أحدهما قبولها وتصديقها وتفويض تأويلها إلي الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه وهو طريق سلفنا الصالح، والثاني قبولها والبحث عن تأويلها علي وجه يليق بذات الله تعالى موافقا لاستعمال أهل اللسان، من غير القطع بكونه مراد الله تعالي، وهو طريق الخلف، وطريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم "[١]، وقبل أن نتناول موقف كل فريق من هؤلاء - السلف والخلف - نقف وقفه بسيطة لمعرفة قانون التأويل الذي اعتمد عليه الخلف في تأويلهم لهذه الصفات.

---

(١) كتاب البداية من الكفاية في البداية في أصول الدين / الإمام نور الدين الصابوني / تحقيق فتح الله خليف / ص ٤٨ / دار المعارف ١٩٦٩م.

المطلب الثالث
مفهوم التأويل

وردت مادة الكلمة - أ - و - ل في القرآن الكريم حوالي سبع عشرة مرة.

أ- التأويل في اللغة:

التأويل في اللغة قد يطلق ويراد به الرجوع والعود والمآل فقد ذكر الأزهري عن ثعلب بن الأعرابي أنه قال: الأول هو الرجوع وقد آل يؤول أولاً.

وعن الأصمعي: آل القطران يؤول أولاً إذا أصلحه وساسه، ويقال: طبخت النبيد حتي آل إلي الثلث أو الربع أي رجع[(١)].

فهي عنده إذن بمعني الرجوع والعود والمآل، وعرفه صاحب لسان العرب بمعني الرجوع، وقيل هو التفسير والبيان فقال:

وسئل أبو العباس أحمد بن يحيي عن التأويل فقال: التأويل والمعني والتفسير واحد[(٢)].

ب- التأويل في الاصطلاح:

عرفه البعض بأنه التفسير، وقد ذهب إلي ذلك ابن جرير الطبري عند تفسيره للآيات فكان عند بداية تفسيره للآية يقول: القول في تأويل قوله تعالى كذا والمقصود التفسير[(٣)].

وتابعه في هذا التعريف " ابن تيمية " فكان يذهب إلي أن التأويل بمعني التفسير فقال: " فقد روي عن مجاهد وطائفة: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد عرضت المصحف علي ابن عباس من فاتحته إلي خاتمته، أقفه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها، ولا منافاة بين القولين عند التحقيق وقال ابن تيمية: بأن هذا هو

---

(١) راجع تهذيب اللغة / أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري / تحقيق إبراهيم الأبياري / مادة أول / جـ ١٥ / ص ٤٣٧ - ٤٣٨/ دار الكتاب العربي/ ١٩٦٧ م.

(٢) راجع لسان العرب / ابن منظور / جـ ١ / ص ١٧١ - ١٧٢/ تحقيق عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله هاشم محمد الشاذلي - دار المعارف.

(٣) راجع جامع البيان في تفسير القرآن / ابن جرير الطبرى / جـه / ص ٩٦، وجـ ٨ / ص ١٤٥/ طبعة بيروت ١٩٨٧ م.



الغالب علي اصطلاح المفسرين للقرآن "[١].

وعرفه ابن رشد بقوله: " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلي الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أولاً حقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي "[٢].

وعرفه الإمام الرازي بقوله: " صرف اللفظ عن ظاهرة إلي معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع علي أن ظاهره محال"[٣].

و عرفه الجرجاني بقوله: " في الأصل يعني الترجيح " وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلي معني يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة "[٤].

وهذا النوع من التأويل هو الذي استخدمه علماء الكلام المتأخرون في تأويلهم للنصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه.

وحجتهم في ذلك الوقف علي العلم في قوله تعالي: " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم".

أما ابن تيميه فقد رفض هذا التأويل (صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلي معني آخر مجازى)، وذهب إلي أن التأويل قد يطلق ويراد به التفسير المبين لمراد الله به، فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل أيضاً: الحقيقة التي استأثر الله بعلمها فذاك لا يعلمه إلا هو[٥].

لذلك ذهب إلي أن تأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه -

---

(١) الرسالة التدمرية / شيخ الإسلام ابن تيمية / ص ٥٩، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ابن تيمية / جـ ١ / ص ١٦١/ المكتب الإسلامي - الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال / أبو الوليد بن رشد / تحقيق محمد عمارة / ص ٣٢/ دار المعارف - الطبعة الثانية.

(٣) أساس التقديس / الإمام الرازي / تحقيق / د أحمد حجازي السقا / ص ٢٣٥/ مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م.

(٤) التعريفات / السيد الشريف الجرجاني / ص ٧٢ / تحقيق - إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي بيروت - الطبعة الأولي ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٥) راجع الرسالة التدمرية / ابن تيمية / ص ٧٠.

وهو عين ما هو موجود في الخارج - إذ عرف ذلك فتأويل ما أخبر الله تعالى به عن نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الأسماء والصفات، هو حقيقة لنفسه المقدسة، المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به تعالى من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد[1].

احتجاج ابن تيمية علي اعتبار التأويل هو التفسير يستلزم أن يكون معني الآية وما يعلم تفسيره إلا الله، ومن ثم يكون نفس التفسير الإلهي كلاماً لله فيحتاج هو الآخر إلي تفسير ويتسلسل الأمر إلي ما لا نهاية باعتبار أن كلام الله لا ينتهي كما أن احتجاجه باللغة علي رفض التأويل ليس لصالحه وذلك لأمرين:

الأول: ورود مادة كل من الكلمتين في اللغة يستلزم وجود المغايرة بينهما فثبت من ناحية اللغة أنهما شيئان، وليسا شيئاً واحداً.

الثاني: لو كانت الكلمتان دلالتهما واحدة ما احتاج الشارع الحكيم لاستعمالهما في مادة كل منهما.

هذا إلي جانب أن كل جهود علماء الإسلام في فهم القرآن الكريم تعنون باسم التفسير، وليس باسم التأويل، إذن كلمة التفسير غير كلمة التأويل.

ورفض ابن تيمية للتأويل كرفضه للمجاز، وهذه أمور ثابتة عند المحققين بالأدلة الشرعية ثم الإجماع والقياس، وهي من أكثر الأدلة الشرعية شيوعاً وأقواها في باب الاستدلال.

والسبب إذن في هذه الخلافات التي قامت بين المتكلمين، جهودهم في فهم المحكم والمتشابه في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

فذهب أكثرهم إلي أن الآيات المحكمة هي الآيات التي لا خلاف عليها، في فهم ظاهرها فقد روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وأحكامه ما يؤمر به ويعمل به - مثل قوله تعالي: "قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً"[2].

فقال ابن كثير: فهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم الباطل ليس لهن

(١) راجع المصدر نفسه / ص ٦٠ - ٦١.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥١.



تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه[١].

والمتشابه: عرفه ابن تيمية: بأنه: " تماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً "[٢].

وقال غيره: " إنه هو الذي اشتبه علي الناس، لاختلاف الألسن، أو لما يؤدي ظاهره إلي غير ما يؤدي باطنه، فعلق بعضهم بالظاهر فقالوا به، و تعلق آخرون بالباطن لما رأوا ظاهره جوار، أو ظلما أو تشبيها، مع اتفاقهم علي نفي الجور والظلم عنه، والتشابه لا يعني الاختلاف، فالقرآن لا يضاد بعضه بعضاً، ولقد وصفه الله تعالى بأنه يصدق بعضه بعضاً "[٣].

وعرفه الإمام محمد عبده: " بأنه ما أستأثر الله بعلمه من أحوال الآخرة، أو ما خالف ظاهره لفظه المراد منه "[٤].

قال تعالي: "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً"[٥].

وذكر كثير من المتكلمين أن من فوائد وجود المحكم والمتشابه في القرآن: هي الدعوة إلي التفكر والتدبر، والابتلاء، والامتحان، وزيادة الثواب الناتج عن زيادة المشقة، وقد ذكر الإمام الرازي الكثير من الفوائد في إنزال المتشابهات في القرآن الكريم، في كتابة " أساس التقديس "[٦].

وانطلاقاً من هذا الأساس أجاز الكثير من المفكرين التأويل، بل منهم من تعمق فيه إلي درجة الخطر مثل المعتزلة والفلاسفة.

وقد صنف الإمام الغزالي فرق المتكلمين تجاه التأويل إلي خمسة فرق:

---

(١) راجع تفسير القرآن العظيم / للإمام الجليل الحافظ إسماعيل ابن كثير المتوفي سنة (٧٧٤) / جـ ١ / ص ٣٢٥، ٣٢٦/ مركز الكتاب العلمي - المكتبة القيمة.

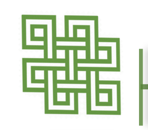
(٢) الرسالة التدمرية / ص ٦٥.

(٣) الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة / علي عبد الفتاح المغربي / ص ٣٣/ الناشر - مكتبة وهبه - الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

(٤) الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير / د عبد الغفار عبد الرحيم ص ٢٤٥/ دار الأنصار بالقاهرة - طبع بمطبعة الحلبي.

(٥) سورة النساء آية: (٨٢).

(٦) راجع أساس التقديس / الرازي / ص ٢٤٨ - ٢٥٠.



الفرقة الأولي: ترفض التأويل وتصدق بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً.

الفرقة الثانية: لم تكترث بالنقل واعتمدت علي العقل، وبذا توسعت في التأويل.

الفرقة الثالثة: جعلوا المعقول أصلاً وضعفت عنايتهم بالمنقول، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وكذبوا راويه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث.

الفرقة الرابعة: جعلوا المنقول أصلاً ولم يغوصوا في المعقول.

الفرقة الخامسة: الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والمنقول الجاعلة لكل واحد منهما أصلاً مهما و المنكرة لتعارض العقل والشرع[1].

ولذلك نجد لكل فرقة من هؤلاء منهجها تجاه التأويل سواء بالتعمق فيه أو الاعتدال أو الرفض، أو عدم الخوص فيه فالذين رفضوا تأويل النصوص المتشابه وقالوا بإثبات الصفات الخبرية هم السلف وبعض الأشاعرة، والحنابلة.

وفي الصفحات التالية نتعرف علي آراء هؤلاء.

(١) راجع قانون التأويل/ الغزالي/ص١٢٤-١٢٦/ ضمن مجموعة رسائل الغزالي/ نشر المكتبة العلمية بيروت.



المبحث الثاني
جهود بعض المثبتين للصفات الخبرية

ويحتوي على ثلاثة مطالب:

الأول: طريقة السلف في إثبات الصفات الخبرية.

الثاني: المثبتون للصفات الخبرية من الأشاعرة.

الثالث: طريقة إثبات الصفات الخبرية عند الحنابلة(الغلاة).

المطلب الأول
طريقة " السلف"[(١)] في إثبات الصفات الخبرية

نقل عن السلف من أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنهم كانوا يثبتون هذه الصفات كما وصف الله تعالى بها نفسه ووصفه بها رسوله ولم يسألوا عن كيفيتها أو معناها، وإنما قبلوها بدون بحث ولا جدال؟ ولم يثبت عنهم أنهم تنازعوا في شيء من الصفات أو الأفعال؟ بل كانوا يقولون: " أمروها كما جاءت "[(٢)]

---

(١) السلف والسلفيون لا ينسبون لشخص معين كما هو الحال عند المعتزلة الذين ينسبون إلي واصل بن عطاء، أو الأشاعرة الذين ينسبون إلي أبي الحسن الأشعري وإنما هم الذين يأخذون بالمأثور، ويؤثرون الرواية علي الدراية، والنقل علي العقل ويسمون أهل السنة والجماعة، لأنهم يرون مسلكهم الأصل، وما عداه خروج عليه وكان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعاً، لا يأخذون في الأصول والفروع إلا بما ورد في الكتاب والسنة. آمنوا بالله من غير بحث ولا جدل، وفهموا الآيات القرآنية فهما مجملا علي حسب ظاهرها، فهم لا يؤولون، ولا يشبهون. بل ينزهون ويفوضون. (راجع / في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه / د إبراهيم مدكور / جـ ٢ / ص ٣٠/ - دار المعارف ١٩٨٣ م). والسلف الصالح الذين أعني آرائهم بالدراسة هنا: هم أصحاب القرون الثلاثة الأولي الذين أثبتوا لله ما أثبته لنفسه، ووصفوا الله بما وصف به نفسه من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تجسيم ولا تعطيل.

وقد وصف عصر الرسول و الفترة الزمنية التي وجدوا فيها بأنها خير القرون وأمرنا الله بالاقتداء بهم، والأخذ عنهم، والاحتجاج برايهم عند غياب النص.

فقد روي عن عباد الله رضى الله عنه عن النبي أنه قال: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته (راجع صحيح البخاري بحاشية السندي / جـ ٢ باب فضائل اصحاب النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ص ٢٨٨، وصحيح مسلم بشرح النووي - باب فضل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ / جـ ١٦ / ص ٨٤ - ٨٥/- دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولي ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٩ م.

وقال النووي في شرح ذلك الحديث: " والصحيح أن قرنه لا اله الصحابة، والثاني التابعون، والثالث تابعوهم

(٢) إحياء علوم الدين / الإمام أبي حامد الغزالي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ / تحقيق محمد عبد الملك الزغبي جـ ١ / =

وعن ذلك يقول " ابن قيم الجوزية " إن الصحابة لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم علي إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلي أخرهم[1].

وأكد علي ذلك المقريزي بقوله: "ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف علي الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ علي اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن معني شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلي لسان نبيه محمد، بل كلهم فهموا معني ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة... الخ الصفات - وأثبتوا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - ما أطلقه سبحانه علي نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين، فاثبتوا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلي تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت "[2].

وهذا النص يوضح إلي أي مدي كان عصر الصحابة، عصر تسليم وتنزيه من غير تعطيل، فهم لم يعملوا عقولهم في الخوض في أمثال هذه الصفات لا عن عدم علم بل هم يعلمون بقصور العقل البشري أمام المعاني المكنونة وراء هذه الصفات وعرفوا أن لها معان حقيقية لا يعلمها إلا الله، لذلك سكتوا عن الخوض فيها، واكتفوا بإثباتها كما جاءت.

فمنهج السلف إذن هو الإثبات مع التنزيه وتفويض الكيفية إلي الله تعالى وأكد علي ذلك ابن خلدون بقوله: " فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معني قول الكثير منهم أمروها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها، ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقف

ص ١٨٧/ دار المنار - ١٩٩٧ م

(١) راجع إعلام الموقعين عن رب العالمين / ابن قيم الجوزية / تحقيق عصام الدين الصبابطي / ص ٥٣/ دار الحديث - الطبعة الثالثة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

(٢) المواعظ والاعتبار بذكر الخط والآثار (الخطط المقريزية / تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي / جـ ٢ / ص ٣٥٦/- الناشر: مكتبة الثقافة الدينية.

والإذعان له "[١].

فكل هذه النصوص وغيرها كثير، تؤكد علي وحدة عصر الصحابة، ووحدة العقائد، فالجميع تلقوا ما جاء من نصوص القرآن والأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه بالإيمان والتسليم مع التفويض والتنزيه، فأثبتوا الصفات الخبرية التي أخبر بها القرآن والسنة بلا تشبيه ولا تعطيل، وكانوا كما يقول الدكتور " عبد الفضيل": "قد أثبتوا ونزهوا في آن معا، لقد أثبتوا في عين التنزيه، ونزهوا في عين الإثبات"[٢].

وقد سار التابعون وتابعوهم علي نفس منهج الصحابة في الصفات فقالوا بإثبات هذه الصفات الخبرية بأنواعها كما جاءت في القرآن والسنة مع تفويض الكيفية والمعني إلي الله تعالي، ويؤكد ذلك الشهرستاني بقوله: " اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم ونحوه - وكذلك صفات خبرية مثل اليدين، والوجه، ونحو ذلك ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية "[٣].

بهذا المنهج نظر السلف إلي الصفات الخبرية إثبات بلا تشبيه ولا تعطيل، هذه النظرة الشاملة المحافظة علي حرمة النص المنزه لله عن كل نقص، المتفهمة لدور العقل وحدوده التي لا يتعداها، الآمرة بالكف عن السؤال عن الكنه والكيف، والمثبتة للصفات علي مراد الله.

وهذه النظرة نجدها عند الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي حدد منهج السلف بحديثه المشهور عندما ظهرت النزعات المغالية في التعرض للنصوص المتشابهة، فقد روي البيهقي بإسناده عن يحيي بن يحيي أنه قال: كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: "يا أبا عبد الله: الرحمن علي العرش استوى[٤] فكيف استوي قال فأطرق مالك رأسه حتي علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والإيمان به

---

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفي: ٨٠٨هـ)، المحقق: خليل شحادة، ص٥٨٦،٥٨٧، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٢) موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين / د عبد الفضيل القوصي / حوليه كلية أصول الدين القاهرة / العدد السادس عشر ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م/ ص ٦٥.

(٣) الملل والنحل/جـ١/ ص٨٤.

(٤) سورة طه/ الآية:(٥).

واجب والسؤال عنه بدعة وما أراك إلا مبتدعاً فأمر به أن يخرج"[1].

وأكد ذلك الإمام "الجويني" بقوله: "وذهب أئمة السلف إلي الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر علي مواردها، وتفويض معانيها إلي الرب تعالى -وقد درج صحب رسول الله علي ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها- وعد إمام القراء وسيدهم: الوقوف علي قوله تبارك وتعالي: "وما يعلم تأويله إلا الله"؛ ثم الابتداء بقوله تعالي: "والراسخون فى العلم" ومما استحسن من كلام إمام دار الهجرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه سئل عن قوله تبارك وتعالي: (الرحمن علي العرش استوي) فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، فلتجري آية الاستواء والمجئ"[2].

وأشار إلي ذلك صاحب " إشارات المرام " بقوله: " وقال في الوصية يقصد الإمام - أبا حنيفة- والله علي العرش استوي بلا كيف في ذلك كما بينه بقوله: "من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه" وهذا مذهب السلف فقد صرح مالك وأحمد رحمهما الله تعالي: بأن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فتفويض علمها إلي الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها تأويل "[3].

فهذه النصوص تؤكد أن مذهب السلف هو التفويض.

وقد رفض ابن تيمية ما ذهب إليه هؤلاء العلماء من أن موقف السلف هو التفويض، وقال بأن التسليم بأن السلف مفوضون يؤول إلي عدم علمهم وبالتالي تجهيلهم

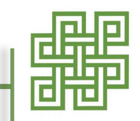
فقال عن ذلك: "والمدعون للسنة والشريعة وإتباع السلف من الجهال بما في النصوص يقولون: إن الأنبياء والسلف الذين اتبعوا الأنبياء لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلغوها عن الله، أو أن الأنبياء عرفوا معانيها، ولم يبينوا مرادهم للناس، فهؤلاء الطوائف قد يقولون. نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء علي ما يوافق مدلول العقل "[4].

(١) الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤١١.

(٢) العقيدة النظامية / الجويني / تحقيق د أحمد حجازي السقا / ص ٣٣ - ٣٤/ الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - حسين محمد إمبابي المنياوي - الطبعة الأولي ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م.

(٣) إشارات المرام من عبارات الإمام / العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي / ص ١٨٧/ تحقيق يوسف عبد الرزاق - مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده الطبعة الأولي ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.

(٤) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ٣٨.



وذهب إلي أن قول ربيعة، ومالك " الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول " موافق لقول الباقين أمروها كما جاءت بلا كيف، فإنهم ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله"[١].

كما فسر جواب الإمام مالك وربيعة في موضع آخر بقوله: " القول بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول، معناه أن معني الاستواء معلوم، وكيفيته مجهولة، فالكيف، المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله، والله تعالى قد أمرنا بأن نتدبر القرآن وأخبرنا أنه أنزله لنعقله، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معان كثيرة ولم يبين مراده منها، فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه ولا يعقل "[٢].

فابن تيمية هنا يذهب إلي القول بأن السلف قد وصفوا الله تعالى بهذه الصفات التي فسروا معناه علي حسب ما تقتضيه لغة البشر، ثم نزهوا الله تعالى عن الكيفية وقد سبق أن ذكرت أن العقل البشري له حدوده التي لا يتعداها، فعقل الإنسان خاضع للحس والوهم، وللدلالة البشرية الموضوعة لتفسير معاني الألفاظ، فبالتالي تفسير العقل للألفاظ يدخل فيه التفسير اللغوي البشري الذي لا يستطيع أن يقدر الله حق قدره، فعلم السلف بذلك، فتوقفوا عن الخوض في معاني هذه الألفاظ سواء بالتأويل أو التفسير، واكتفوا بإثباتها وتفويض المعني الحقيقي المكنون إلي علم الله تعالي.

فعدم تحديد المعني المراد هو أسلم الطرق عن الخوض في المعاني وتفسيرها علي غير مراد الله تعالي، لأنه لا يعرف الله إلا الله، هذا إلي جانب أن قول ابن تيمية السابق يتعارض مع ما ذكره البيهقي عن موقف السلف من الصفات الخبرية، فقد ذكر أن المتقدمين من هذه الأمة لم يفسروا ما كتب من الآيات والأخبار في هذا الباب.

فقال: " وها هو سفيان بن عينيه يقول: كل ما وصف الله تعالى به نفسه في كتابة فتفسيره تلاوته والسكوت عليه "[٣].

فإثبات الصفات الخبرية مع التنزيه والتفويض بلا تشبيه ولا تعطيل كانت السمة الغالبة علي مذهب السلف الأوائل من الصحابة والتابعين، والتي أكدها بعد ذلك الإمام " أحمد بن حنبل " الذي كان له دور كبير في إرساء مذهب السلف ونشره.

---

(١) راجع الرسالة التدمرية / ابن تيمية / ص ٦٢.

(٢) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ٢٠٧.

(٣) الأسماء والصفات /البيهقي/ص٤١١.

فقد أثبت هو الآخر هذه الصفات دون تأويل أو تشبيه فرأي وجوب الإيمان بجميع الصفات التي جاء بها النص الصحيح، كما يري عدم البحث في حقيقتها أو تأويلها، ففي تأويلها خروج عن المنهج الذي وضعه صاحب الشرع، وقد نقل عنه أنه سئل قبل موته بثلاثة أيام عن أخبار الصفات فقال: " تمر كما جاءت وأتعجب من الإنكار لها، وقد ثبت أن القديم شيء لا كالأشياء، وحي لا كالأحياء، ووردت صفات في الشرع يجب حملها علي ما حملت عليه التسمية بكونه شيئاً، فلما فارق اسمه الأسماء فارقت صفاته الصفات "[١].

فمنهجه إذن هو نفس منهج السلف الذين سبقوه في إثبات الصفات الخبرية بإمرارها علي الظاهر كما جاءت دون التعمق أو البحث في الكيفيات مع تفويض الكيفية إلي الله تعالي.

ويعرض الشهرستاني منهج الإمام أحمد وأئمة السلف السابقين عليه في نظرتهم إلي الصفات الخبرية بقوله: فأما احمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف، فجروا علي منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك بن أنس ومقاتل ابن سليمان، وسلكوا طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعاً أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقة ومقدرة، وكانوا يحترزون عن التشبيه إلي غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى خلقت بيدي أو أشار بإصبعيه عند راويته " قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن، وجب قطع يده، وقلع أصبعيه.

وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين.

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالي: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون فى العلم يقولون آمنا بـه كـل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب"[٢]، فنحن نحترز عن الزيغ.

الثاني: إن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز

(١) عقيدة الإمام أحمد / ابن تميم الحنبلي / جـ ٢ / ص ٢٦٥ من طبقات الحنابلة نقلاً عن المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام / د محمد عبد الستار نصار / ص ٥٢٨/ دار الأنصار.

(٢) سورة آل عمران/ الآية: ٧.

فربما أولنا الآية في غير مراد الباري تعالي، فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون فى العلم) كل من عند ربنا (آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه إلي الله تعالي، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه في شيء[١].

من الملاحظ أن هذا النص يرد علي ما ذهب إليه ابن تيمية من أن مذهب التفويض الذي تبني عرضه الخلف يؤول إلي التجهيل.

فقد قال - في موضع آخر غير الذي ذكرته سابقاً " أما علي قول أكابرهم إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها، فعلي قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون "[٢].

فما ذكره الشهرستاني يؤكد ويبين إلي أي مدي عمق ودقة هؤلاء السلف في النظر إلي هذه النصوص المتشابهة، فهم قد فهموا منها ما أمر الله به أن يفهم. وتعاملوا معها بالطريق الذي رأوه يحقق الغرض المنشود وهو تقديس الله وتنزيه، فأمنوا وسلموا وكانوا يقولون بأن تفسيرها قراءتها، وفوضوا معناها إلي الله، وهذا هو أسلم الطرق في التعامل مع هذه النصوص.

فقد سئل الإمام أحمد عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم، ونحوها قال: "نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف، ولا معني".

وقال أيضاً يوم سألوه عن الاستواء، قال: "استوي علي العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف" علي ما ذكره الخلال في السنة بسنده إلي حنبل عن عمه الإمام أحمد وهذا تفويض وتنزيه كما هو مذهب السلف[٣].

وبالرغم من أن الطابع العام لمذهب السلف المتقدمين هو الإثبات والتفويض إلا أننا نجد بعض العلماء يذهب إلي أن الإمام أحمد بن حنبل اضطر إلي القول بالتأويل في بعض الصفات، وليس كلها، كما أنه تأويل إجمالي، وليس تفصيلياً، تأويل بدرجة أخف مما ذهب إليه الفرق المؤولة.

---

(١) راجع الملل والنحل / الشهرستانى / تحقيق / محمد بن فتح الله بدران، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ١٥٨.

(٣) راجع هامش كتاب دفع شبه التشبيه / لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المتوفي سنة ٥٩٧ تحقيق / الشيخ محمد زاهد الكوثري /ص ٢٨/ الناشر: المكتبة.

وعن ذلك يقول الإمام الغزالي:

"ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه، فأبعد الناس عن التأويل" أحمد بن حنبل " رَحِمَهُ ٱللَّهُ - مضطر إليه وقائل به، فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط.

أحدها: قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض "[1][2].

الثاني: قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"[3].

الثالث: قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين"[4].

فانظر الآن كيف أول هذا؟ حيث قام البرهان عنده علي استحالة ظاهره فيقول: اليمين تقبل في العادة تقرباً إلي صاحبها، والحجر الأسود يقبل أيضا تقرباً إلي الله، فهو مثل اليمين، لا في ذاته، ولا في صفات ذاته، ولكن في عارض من عوارضه فسمي لذلك يمينا، وهذا الوجود هو الذي سميناه الوجود الشبهي، وهو أبعد وجوه التأويل.

فانظر كيف اضطر إليه أبعد الناس عن التأويل، وكذلك لما استحال عنده وجود الإصبعين لله تعالى حسا فتأوله علي روح الإصبعين وهي الاصبع العقلية الروحانية، أعني أن روح الاصبع ما به يتيسر تقليب الأشياء، وقلب الإنسان بين لمة الملك، ولمة الشيطان، وبهما يقلب الله تعالى القلوب، فكنى بالإصبعين عنهما[5].

وعقب الإمام الغزالي علي ذلك بقوله: وإنما اقتصر أحمد بن حنبل رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ علي تأويل هذه الأحاديث الثلاثة، لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر، لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره، مما لم يتأوله[6].

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفي: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، باب: إسحاق بن بشر أبو يعقوب الكاهلي كوفي، جـ١، ص٥٥٧، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولي، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٢) راجع فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة / الإمام الغزالي / تحقيق د سليمان دنيا / ص ١٨٤/ الطبعة الأولي - دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه / كتاب القدر - باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء / جـ ١٦ / ص ٢٠٤.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده / جـ ٢ / ص ٥٤١.

(٥) راجع / فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة / الإمام الغزالي / تحقيق / د سليمان دنيا / ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٦) راجع / المصدر نفسه / ص ١٨٥.

كما ذكر الإمام الغزالي أيضاً أن الإمام أحمد كان علي علم بتأويل نصوص أخري غير هذه الأحاديث، ولكنه لم يؤولها، ومنع تأويلها حسما، لظهور أي اختلافات أو بدع فقال عن ذلك: " والظن بأحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار، والنزول ليس هو الانتقال، ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق، فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الأمر عن الضبط، وجاوز حد الاقتصاد"[١].

ونستطيع أن نستخلص من كلام الغزالي الآتي:

أولاً: إن المنهج الأساسي الذي اتبعه الإمام أحمد بن حنبل طيلة حياته هو منهج الإثبات للصفات الإثبات مع تفويض الكيفية والعلم إلي الله تعالي.

ثانياً: أنه عندما لجأ إلي التأويل كان مضطرا له، ومن ثم قال بالتأويل " الإجمالي، وليس التفصيلي "[٢].

ثالثاً: أنه لم يستخدم التأويل إلا في ثلاث أحاديث فقط، مما يؤكد أن الطابع العام لمذهبه هو التمسك بالنص.

رابعاً: إن الإمام أحمد لم يكن ممعنا في النظر العقلي، فالتمسك بالنص هو السمة الأساسية لمذهبه، وكان كما يقول ابن تميم الحنبلي يعلن رأيه في صميم قاعدة أصولية - باب سد الذريعة - بالنهي عن الكلام في شيء من مسائل العقيدة إلا بما في كتاب الله أو حديث النبي[٣].

ولكن بالرغم من تمسك الإمام أحمد بالنص، إلا أنه لم يمنع النظر العقلي، فقد حث عليه واستخدمه في النظر إلي الأحاديث ليعلم الصحيح منها من الموضوع، كما حث عليه أيضاً عند اللزوم، فقد نقل عنه ابن تميم الحنبلي: " أنه قال: أوجب الله علي المكلفين النظر والاستدلال الموصلين إلي العلم ويتلو قوله تعالي: " أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء "[٤]. وقوله تعالي:" وفي أنفسكم أفلا

---

(١) إحياء علوم الدين / جـ ١ / ص ١٨٧.

(٢) التأويل الإجمالي يقع بحمل اللفظ الوارد في النص من غير إرادة التجسيم أو التشبيه، بينما التأويل التفصيلي هو حمل اللفظ علي معني من المعاني أو جملة من المعاني التي جاءت بها لغة العرب.

(٣) راجع عقيدة الإمام أحمد / ابن تميم الحنبلي / ص ٢٨.

(٤) سورة الأعراف آية: (١٨٥).

تبصرون[1]"[2].

وقال أيضاً عن أهمية النظر: ما أزال الأشكال وتوصل به إلي العلم بالحال، وهو من نعم الله علي عبادة حيث جعلهم أهلا للاستدلال، ووافقهم إليه بالهدي والرشاد[3].

ومن ثم يمكن القول بأن الإمام أحمد كما كان يمعن النظر في الاستدلال علي إثبات وجود ذات الباري فقد أنعم النظر أيضاً في تفهم أدلة إثبات الصفات، وهو ما يؤكد حرص الإمام أحمد علي استعمال النظر العقلي بكل ما وسعه من طاقة من غير أن يلج في خصومه أو يتعثر في كبوه.

هذا إلي جانب أن الخلف يطلقون علي مذهب السلف في التفويض بأنه هو التأويل الإجمالي، ويوضح ذلك صاحب إشارات المرام بقوله: " فإنه لما لم يمكن حمل تلك النصوص علي معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية، والتحيز والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية - تحمل علي المجاز من الصفات بلا كيفية، ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات، والتحيز والانفعالات النفسانية، وإن لم يعرف تفاصيلها، فتفويض علمها إلي الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها تأويل أيضا لكنه إجمالي "[4].

وهذا ما أكده الايجي في كتابه " المواقف " بقوله: " فتؤول الظواهر - المتشابهة - إما إجمالاً، ويفوض تفصيلها - في الحقيقة - إلي الله، كما هو رأي من يقف علي " إلا الله " وعليه أكثر السلف، كما روي عن أحمد: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة[5].

وقد تطور مذهب السلف في فهم الصفات الخبرية بعد الإمام أحمد بن حنبل، فانتسب إليه فرقتين: حاولت كل فرقة أن تؤصل مذهبها بمذهب السلف.

الفرقة الأولي: هي تلك الفرقة التي استخدمت الحجج الكلامية في تأييد عقيدة

---

(١) سورة الذاريات آية: (٢١).

(٢) عقيدة الإمام أحمد / ابن تميم الحنبلي / ص ١٨١.

(٣) راجع المصدر نفسه/ ص٢٨٣: ٦ ٢٨بتصرف.

(٤) إشارات المرام من عبارات الإمام/ العلامه كمال الدين أحمد البياضي تحقيق: يوسف عبد الرازق ص١٨٧.

(٥) راجع المواقف / الموقف الخامس (الإلهيات) / ص ٢٧٢ - ٢٧٣.



السلف، ومن هؤلاء عبد الله بن سعيد الكلابي المعروف " ابن كلاب "[١] وأبو العباسي القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي وهذه الفرقة هي التي احتذي حذوها وانتمي إليها الشيخ أبو الحسن الأشعري بعد تركة مذهب المعتزلة، لذلك فهي تعتبر الأصل الذي نشأ عنه الأشاعرة وهم فريق من أهل السنة.

وعن ذلك يقول الشهر ستاني: " حتي انتهي الزمان إلي عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباسي القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية - وانحاز الأشعري إلي هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلي الأشعرية "[٢].

أما الفرقة الثانية: فهي غلاة الحنابلة الذين وقعوا في التشبيه ودافع عنهم "ابن تيمية"، ونقدهم " أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي " (٥٩٧ هـ) وهذه الفرقة لم تحافظ علي المنهج الذي تركه الإمام أحمد بن حنبل وهو الإثبات مع التفويض فيما يوهم ظاهره التشبيه، ولم يقولوا كما قال بالتأويل الإجمالي في بعض الصفات التي يلزم من ظاهرها محال، ولم يأولوا تفصيلا كما فعل المؤولون، بل غالوا في الإثبات إلي درجة الوقوع في التشبيه، وقد اتفقت هاتان الفرقتان مع السلف في إثبات الصفات الخبرية، ولكن لكل فرقة منهما منهجها وطريقتها في الإثبات.

وفي الصفحات التالية نتكلم عن منهج وطريقة كل فرقة في إثبات الصفات الخبرية.

---

(١) عبد الله بن كلاب إمام الطائفة الكلابية السلفي، فكان من أعظم أهل الإثبات للصفات فحاول أن يدافع عن العقائد بالعقل فقد ذهب إلي أن الاسم غير المسمي، والصفة غير الموصوف والصفة غير الذات، ولكنها تقوم بها، في حين أن الذات تقوم بنفسها، وصفات الله هي أسماؤه، وهي ليست هو، ولا غيره، وهو أول من عرف عنه إنكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب، وأن القرآن معنى قائم بالذات. و رد علي الجهمية الذين يقولون إن صفات الله غيره، ولكنه علي نفس طريقة الإثبات، فأثبت الله اليد والعين والوجه صفات الله عز وجل، لأنه جاء الخبر بإثباتها.

(٢) الملل والنحل/الشهرستاني/ج١/ص٨٥.

المطلب الثاني
المثبتون للصفات الخبرية من الأشاعرة

(الفرقة الأولي)

ذهب الأشاعرة بوجه عام إلي إثبات الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه ووصفه بها رسوله الكريم، لدرجة أطلق عليهم اسم الصفاتية ومن بين هذه الصفات "الصفات الخبرية" التي أطلق عليها البعض منهم النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه، فلو نظرنا إلي رأي الأشاعرة في هذه الصفات، لوجدناهم انقسموا إلي فريقين:

فريق يثبت هذه الصفات بلا كيف ولا تشبيه، ويعتبرها صفات ثابتة زائدة علي صفات المعاني السبعة.

وفريق آخر: يري تأويلها تأويلاً يليق بجلال الله تعالى وتقديسه وتنزيهه وحملها علي وجوه محتملة للألفاظ، وعن ذلك يقول المقريزي: " والأشاعرة يسمون الصفاتية لإثباتهم صفات الله تعالى القديمة ثم افترقوا في الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة كالاستواء والنزول والإصبع واليد والقدم والصورة والجنب والمجئ علي فرقتين: فرقة تؤول جميع ذلك علي وجوه محتملة اللفظ، وفرقة لم يتعرضوا للتأويل، ولا صاروا إلي التشبيه "[١].

ونتكلم في هذا المطلب عن: الفريق الأول: فريق الإثبات من غير تشبيه ولا تعطيل. ذهب الأشعري والباقلاني إلي إثبات الصفات الخبرية بلا كيف ولا تشبيه، ودليلهما علي ذلك: أنه جاء خبرها وإثباتها في الشرع، لذلك يجب إثباتها، يقول الجويني عن ذلك: " ذهب بعض أئمتنا إلي أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالي، والسبيل إلي إثباتها السمع دون قضية العقل "[٢].

أولاً: رأي أبي الحسن الأشعري في الصفات الخبرية:

ذهب الأشعري إلي إثبات الصفات الخبرية التي جاء ذكرها في الكتاب والسنة بلا كيف أو تأويل لمعناها، وأثبتها صفات زائدة علي صفات المعاني "السبعة".

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي المقريزي، جـ٢، ص٣٦٠.

(٢) الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد / الجويني / تحقيق محمد يوسف موسي - علي عبد المنعم عبد الحميد / ص ١٥٥.



والدليل علي ذلك من طريقين:

الطريق الأول: ما ذكره الأشعري بنفسه عن منهجه تجاه هذه الصفات.

الطريق الثاني: ما كتبه أصحابه عنه، وعن منهجه.

الأول: قد أكد الأشعري نفسه علي أن طريقته ومنهجه في إثبات الصفات هو منهج أصحاب الحديث - أهل السنة -، وذكر ذلك في كتابه " مقالات الإسلاميين " تحت عنوان " هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة " واعتبر هذا هو منهجه، وعقيدته التي يدين بها.

فقال بعد تقرير لها: " وأن الله سبحانه علي عرشه كما قال الرحمن علي العرش استوي"(١) وأن له يدين بلا كيف كما قال: "خلقت بيدى"(٢) وكما قال: "بل يداه مبسوطتان"(٣) وأن له عينين بلا كيف قال: "تجري بأعيننا"(٤) وأن له وجها كما قال: "ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام"(٥).

ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله، وأن الله - سبحانه وتعالي - " ينزل إلي السماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر "(٦) ويقرون أن الله - سبحانه وتعالي - يجي يوم القيامة كما قال: "وجاء ربك والملك صفاً صفاً "(٧) وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"(٨) - ويقول الأشعري - وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب(٩).

ثم أكد علي منهجه هذا في كتابه " الإبانة " بقوله: " قولنا الذي نقول به. وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عَزَّوَجَلَّ، وسنة نبينا عَلَيْهِٱلسَّلَامُ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله

---

(١) سورة طه، آية: (٥).

(٢) سورة ص، الآية: (٧٥).

(٣) سورة المائدة، الآية: (٦٤).

(٤) سورة القمر أيه (١٤).

(٥) سورة الرحمن آية: (٢٧).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه / كتاب صلاة المسافرين وقصرها / جـ ٦ / ص ٣٨.

(٧) سورة الفجر آية: (٢٢).

(٨) سورة ق آية: (١٦).

(٩) راجع مقالات الإسلامين / أبو الحسن الأشعري / تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد / جـ ١ / ص ٣٤٥.

أحمد بن حنبل - نضر الله وجهه ورفع درجته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل "[١].

وقال أيضاً في " الإبانة " عن إثبات الصفات الخبرية: " وجملة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا بة من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله، ولا نرد من ذلك شيئاً - وأن الله مستوي علي عرشه كما قال: "الرحمن علي العرش استوي"، وأن له وجها كما قال:

"ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام " وأن له يدين بلا كيف كما قال "خلقت بيدي" وكما قال: "بل يداه مبسوطتان" وأنه له عينين بلا كيف كما قال - ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلي السماء الدنيا - وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافاً لما قال أهل الزيغ والتضليل "[٢].

الطريق الثاني: ما كتبه أصحابه عنه: قال الشهرستاني عن الأشعري: "وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية، فيقول ورد بذلك السمع، فيجب الإقرار به كما ورد، وصفوه إلي طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل "[٣].

وقال الرازي: " فأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخري "[٤].

وقال صاحب " مطالع الأنظار علي طوالع الأنوار ": " والشيخ أبو الحسن الأشعري أثبت صفات أخر - أي بعد إثباته لصفات المعاني السبعة - أثبت الاستواء صفة أخري واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود، والعين صفة أخري للظواهر الواردة بذكرها "[٥].

فمن هذه النصوص التي ذكرها الأشعري نفسه، وكذلك التي ذكرها أتباعه الذين كتبوا ونقلوا عنه يتبين أن الشيخ الأشعري أثبت الصفات الخبرية بلا تأويل ولا كيف ولا تمثيل، وفوض العلم فيها إلي الله، وهو نفس منهج السلف السابقين، وعلي رأسهم الإمام

(١) الإبانة عن أصول الديانة / الأشعري / ص ٨/ نشره قصي محب الدين الخطيب - الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ - المطبعة السلفية.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة/الأشعري / ص ٩ - ١٢.

(٣) الملل والنحل / الشهر ستانى / ج ١ / ص ٩٢

(٤) محصل أفكار المتقدمين / الرازي / ص ١٨٧

(٥) شرح مطالع الأنظار علي طوالع الأنوار / الأصفهاني / ص ٣٧٩.

أحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وبالرغم من وضوح رأي الأشعري ومنهجه تجاه الصفات الخبرية في كتابيه الإبانة والمقالات، وهو أنه يثبت هذه الصفات، إلا أننا نجد البعض من أتباعه المتأخرين يذهبون إلي أن الأشعري قائل بجواز التأويل في النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه إلي جانب الإثبات، أي أنه قائل بالقولين: الإثبات، والتأويل.

وذكر ذلك الآمدي في " أبكار الأفكار " بقوله في صفة " الوجه "، " ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه، والأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، والسلف إلي أن الرب تعالى متصف بالوجه، وأن الوجه صفة ثبوتيه زائدة علي ما له من الصفات "[(١)]، ثم ذكر بعد ذلك أن الأشعري، والقاضي أبا بكر الباقلاني قائل بالتأويل فقال: " ومذهب القاضي والأشعري في قول آخر - وباقي الأئمة أن وجه الله وجوده "[(٢)].

وأكد ذلك الشهرستاني بقوله عن الأشعري: " وله قول أيضاً في جواز التأويل"[(٣)]، وذهب إلي ذلك الايجي بقوله: "وقال - الأشعري - في قول آخر، ووافقه القاضي أنه الوجود "[(٤)] أي تأويل الوجه بالوجود.

كما ذهب البغدادي إلي أن الأشعري حث علي التأويل عند بيانه للمحكم والمتشابه بقوله: " وكان شيخنا أبو الحسن الأشعري يقول: لا بد من أن يكون في كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن "[(٥)].

ولكن ابن تيمية اعترض علي القائلين بأن الأشعري كان له قولان قول بالإثبات وقول بالتأويل، وذهب إلي أنه لم يثبت عنه إلا قولا واحداً وهو الإثبات فقال: " والأشعري وأئمة أصحابه، كأبي الحسن الطبري، وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي والقاضي أبي بكر، متفقون علي إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء، والوجه، واليد، وإبطال تأويلها، وليس له في ذلك قولان أصلا، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولان أصلا، بل جميع من يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم

---

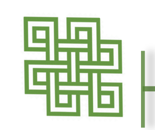
(١) أبكار الأفكار في أصول الدين / الآمدي / تحقيق د أحمد محمد المهدي / جـ ١ / ص ٤٥١.

(٢) المصدر نفسه / جـ ١ / ص ٤٥١.

(٣) الملل والنحل / الشهرستانى / جـ ١ / ص ٩٢.

(٤) المواقف / الايجي / الموقف الخامس (الالهيات) ص ٢٩٨.

(٥) أصول الدين/ الإمام أبي منصور عبد القاهرة بن طاهر التميمي البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)/ص٢٢٣/ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.



يذكر أن ذلك قوله، ولكن لأتباعه في ذلك قولان "[١].

ومن الملاحظ أن من أثبت التأويل علي الأشعري اعتمد علي منهجه في كتابه " اللمع " حيث أظهر دور العقل في هذا الكتاب، فقد اهتم فيه الأشعري بالدفاع عن العقائد بالأدلة العقلية، ومال إلي التنزيه التام لله تعالى عن المشابهة للحوادث والجسمية، وسكت عن إثبات الصفات الخبرية مثل الوجه، والعين، واليد إلي غير ذلك من الصفات، ومن ثم اختلفت نظرة العلماء إلي الأشعري هل هو من المثبتين أم من المؤولين؟ وهل كان مضطرباً في عقيدته؟ أم أن هذا يمثل مراحل متعددة مرت بحياة الأشعري؟

" فالسلفيون يذهبون إلي القول بأن الأشعري قد وصل إلي الحق علي مراتب، فترك أولا مذهب المعتزلة إلي مذهبة العقلي فأصاب نصف الحق، ثم ترك أخيراً مذهبه العقلي إلي مذهب السلف فأصاب الحق كله ومات مرضياً عنه "[٢].

ونتيجة لذلك اختلفوا في أيهما أسبق في التأليف كتاب الإبانة الذي يمثل الإثبات، أم اللمع الذي يبدو فيه متحرراً مستخدماً للأدلة العقلية.

وذهب البعض إلي أن الصورة العقلية التي يصورها " اللمع " قد صدرت أخيراً، وأنها كانت تحديداً لمذهب الأشعري في وضعه النهائي الذي مات وهو يعتنقه، و يعتقد صحته، ويدافع عنه ويرضاه لأتباعه[٣].

وأنا أميل إلي عدم الأخذ بهذا الترتيب، فكل ما يهم هو أن فكر الأشعري قد حوي هذين المنهجين، أما أيهما الأسبق، فلا يغير كثيراً من الأمر، هذا إلي جانب أن الخلاف بين المنهجين ليس كبير إذا قلنا أن السلف قالوا: بالتأويل الإجمالي.

وإذا قلنا أيضاً بأن التفويض هو في حد ذاته تأويل، لأن القولين: يذهبان إلي أن المعني الظاهر للفظ غير مراد، ولكنهما اختلفوا بعد ذلك. فالسلف توقفوا عن تحديد المعني المراد وفوضوا العلم إلي الله، أما المؤولون: فقاموا بتحديد المعني علي وجه تحتمله اللغة ويليق بتنزيه الله وتقديسه هذا إلي جانب أن الأشعري لم ينقض في اللمع رأيا أو قولا ذهب إليه وقرره في الإبانة، فكل ما هناك أنه سكت في اللمع عن أشياء قررها في

---

(١) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٢) مقدمة كتاب اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع - للإمام أبي الحسن الأشعري - صححه وقدم له وعلق عليه د / حموده غرابه /ص٧/- الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.

(٣) راجع مقدمة كتاب اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع - للإمام أبي الحسن الأشعري / ص ٨.

الإبانة، ولكنه لم ينفها.

فالأشعري حاول أن ينتهج طريقاً وسطا بين المشبتين والمؤولين فجمع في مذهبه بين الطريقتين، ليصبح بعد ذلك أساساً لبناء الأشاعرة التي أصبحت بمذهبها وطريقتها وسط بين العقليين والنصيين أيضاً فتحاول أن تدافع عن العقيدة بالنقل والعقل معاً ضد المبتدعة والمشبه والمجسمة، ومغالات المعتزلة في التأويل والاعتداد بالعقل وحده وعن ذلك يقول ابن خلدون: " الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفي التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه علي ما قصره السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومة، فأثبت الصفات"[(١)].

ثانياً: القاضي أبو بكر الباقلاني:

لقد حذا حذو أبو الحسن الأشعري فكان له هو الآخر قولان:

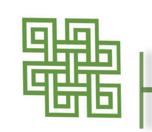
أحدهما: بالإثبات.

والثاني: بالتأويل.

أولاً: ما يفيد إثباته للصفات الخبرية:

لقد أثبت الباقلاني الصفات الخبرية مع نفي الحركة والانتقال، ونفي الجارحة والأعضاء، وفوض علم الكيفية إلي الله تعالي، فقال عن ذلك: "فنص تعالى علي إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات كما قال عَزَّوَجَلَّ: "كل شيء هالك إلا وجهه"[(٢)] وقال: "ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام"[(٣)]، واليدان اللتان نطق بإثباتهما له القرآن في قوله عَزَّوَجَلَّ: "بل يداه مبسوطتان"[(٤)] وقوله: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"[(٥)] وأنهما ليستا بجارحتين ولا ذي صورة وهيئة، والعينان اللتان أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، فقال عَزَّوَجَلَّ: "ولتصنع علي عيني"[(٦)] "وتجري بأعيننا"[(٧)]، وأن عينيه ليست بحاسة من الحواس ولا تشبه

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ابن خلدون، ص٥٨٨.
(٢) سورة القصص آية: (٨٨).
(٣) سورة الرحمن آية: (٢٧).
(٤) سورة المائدة آية: (٦٤).
(٥) سورة ص آية: (٧٥).
(٦) سورة طه آية: (٢٩)
(٧) سورة القمر آية: (١٤).



الجوارح والأجناس - وأن الله جل ثناؤه مستو علي العرش، ومستول علي جميع خلقه كما قال تعالي: "الرحمن علي العرش استوي"[١][٢].

ومن نص الباقلاني هذا يتبين أنه نهج منهج الأشعري في إثبات الصفات الخبرية التي أخبر بها الله تعالي، وأخبر بها رسوله الأمين بلا كيف ولا تشبيه ولا تعطيل وفوض الكيفية إلي الله تعالي.

ويؤكد ذلك ابن تيمية بقوله: " والأشعري وأئمة أصحابه ثم ذكر من بينهم القاضي الباقلاني - متفقون علي إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه، واليد وإبطال تأويلها "[٣].

ومع إثبات الباقلاني للصفات إلا أنه ذهب إلي التأويل في بعضها مثل الأشعري أيضاً، فقال: " ويجب أن يعلم: أن الله سبحانه باقي، ومعني ذلك: أنه دائم الوجود والدليل عليه قوله: "ويبقي وجه ربك" يعني ذات ربك، وأيضاً قوله تعالي: "كل شيء هالك إلا وجهه" يعني ذاته، ولأنه قد ثبت قدمه، وما ثبت قدمه استحال عدمه"[٤]، فهنا أول الباقلاني الوجه بالذات، أو الوجود؛ فهو إذن قائل بالوجهين.

وأكد ذلك الآمدي بقوله: "ومذهب القاضي والأشعري في قول آخر، وباقي الأئمة أن وجه الله تعالى وجوده"[٥].

(١) سورة طه آية: (٥).

(٢) راجع / الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به / أبي بكر بن الطيب الباقلاني / تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري / ص ٢٤ - ٢٠.

(٣) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / جـ ١ / ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٤) الإنصاف / الباقلاني / ص ٣٧ - ٣٨.

(٥) أبكار الأفكار / الآمدي / تحقيق / د أحمد محمد المهدي / جـ ١ / ص ٤٥١.

المطلب الثالث

طريقة الحنابلة (الغلاة) في إثبات الصفات الخبرية

ذهب أتباع الإمام أحمد بن حنبل إلي إثبات الصفات الخبرية إسوة بإمامهم إثبات مع التفويض، ولكن غالي بعض المنتسبين إليه في إثباتها علي حقيقتها حتي وقعوا في التشبيه فهؤلاء قد تمسكوا بظاهر النص، ورفضوا التفويض والتأويل، وذهبوا إلي إثبات الظاهر علي سبيل الحقيقة اللغوية لا المجازية.

وعن هؤلاء يقول "ابن الجوزي الحنبلي": "وأعلم أن الناس في أخبار الصفات علي ثلاث مراتب ":

أحدهما: إمرارها علي ما جاءت (من غير تفسير) ولا تأويل إلا أن تقع ضرورة كقوله تعالى "وجاء ربك" أي جاء أمره، وهذا مذهب السلف.

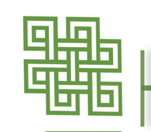
والمرتبة الثانية: التأويل وهو مقام خطر.

والمرتبة الثالثة: القول فيها بمقتضي الحس وقد عم جهلة الناقلين، إذ ليس لهم حظ من علوم المعقولات يعرف بها ما يجوز علي الله تعالي، وما يستحيل، فإن علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه، فإذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضي الحس، وإليه أشار القاضي " أبو يعلي " بقوله: "لا يمتنع أن يحمل التي وطئها الحق تعالى علي أصولنا، وأنه معني يتعلق بالذات وأصولهم علي زعمه ترجع إلي الحس - والعجب أنه يقر بهذا القول، ثم يقول من غير نقله، ولا حركة فينقض ما بني "[(١)].

كما أكد " ابن الجوزي " علي غلو بعض الحنابلة بقوله:

ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: " أبو عبد الله بن حامد " (ت ٤٠٣ هـ) وصاحبه القاضي " أبو يعلي " (ت ٤٥٨ هـ)، "وابن الزاغوني " (ت ٥٢٧ هـ) فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلي مرتبة العوام فحملوا الصفات علي مقتضي الحس، فسمعوا أن الله سبحانه وتعالي خلق آدم عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ علي صورته، فأثبتوا له صورة أو وجها زائد علي الذات وعينين وفماً، ولهوات وأضراسا، وأضواء لوجهه هي السبحات، ويدين وأصابع وكفا، وخنصرا وإبهاما،

(١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد علي المجسمة والمشبهة / أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى / تحقيق / محمد زاهد الكوثري / ص ٧٣ - ٧٥.



وصدرا، وفخدا، وساقين ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا يجوز أن يمس ويمس، ويدني العبد من ذاته، وقال بعضهم، ويتنفس، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل[(١)].

ورد ابن الجوزي علي هؤلاء في أن أخذهم بالظاهر علي حقيقته يوقعهم في التشبيه والتجسيم فقال: "وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا إلي النصوص الصارفة عن الظواهر إلي المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلي إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث"[(٢)].

فهؤلاء الحنابلة المغالين قد أثبتوا الصفات الخبرية، ولكن علي ظاهرها المتعارف عليه من لغة البشر، ورفضوا الالتجاء إلي المجاز في النص، ورفضوا التأويل وأبعدوا العقل تماما عن النظر إلي النص وحكموا بتنزيه الله تعالي، فوقعوا بذلك في التشبيه، ولكنهم يرفضون إضافة التشبيه إليهم، ويزعمون أنهم من أهل السنة والجماعة، وهم ليسوا من أهل السنة، لأن أهل السنة يثبتون الصفات، ويعلمون أن الظاهر غير مراد، ويفوضون علم المراد إلي الله تعالي.

ونأخذ مثال يوضح نظرة الحنابلة إلي الصفات الخبرية، وليكن الاستواء مثلاً:

ولو نظرنا إلي موقفهم من الاستواء، لرأينا بعضهم يحمل الاستواء علي مقتضي الحس. فقالوا استوي علي العرش بذاته.

وقال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة لذاته والمراد به القعود وذهب بعضاً آخر من الحنابلة إلي أن الله تعالى علي عرشه ما ملأه وأنه يقعد نبيه معه علي العرش، وقال: والنزول انتقال[(٣)].

فتفسيرهم للاستواء سواء كان بمعني العلو والارتفاع أو الاستقرار والجلوس كما ذكر ابن حامد فهو من خصائص الأجسام، وهذا يتناقض مع قولهم لا كاستواء البشر.

ودافع عنهم ابن تيمية، وذهب إلي أن تفسيرهم للاستواء بالعلو والارتفاع هو نفس تفسير السلف، وساق أمثلة علي ذلك من كتب التفاسير المأثورة عن الصحابة

---

(١) راجع المصدر السابق / ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد علي المجسمة والمشبهة / أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى/ ص٢٧.

(٣) راجع / دفع شبه التشبيه / ابن الجوزي / ص ٣٩ - ٤٠.

والتابعين[١].

ونراه في موضع آخر يذكر عن أئمة السلف ما يتناقض مع هذا الكلام فقال مثلاً: " عن عبد الله بن حنبل، قال: أخبرني أبي حنبل بن إسحاق، قال: قال عمي: نحن نؤمن بأن الله علي العرش كيف شاء وكما شاء، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده حد، فصفات الله له ومنه "[٢].

فهذا الكلام يؤكد علي أن مذهب السلف هو التفويض في المعني والكيف وليس في الإثبات علي الظاهر الحقيقي الذي ذهب إليه غلاة الحنابلة.

كما نري ابن قيم الجوزية يتابع هؤلاء الحنابلة ويدافع عنهم، ويثبت الاستواء علي حقيقته في قوله تعالي: "الرحمن علي العرش استوي" في سبع آيات من القرآن حقيقية عند جميع فرق الأمة إلا الجهمية ومن وافقهم، فإنهم قالوا: هو مجاز، ورد علي المؤولين وقال: إن تأويلهم له باطل من اثنين وأربعين وجهاً[٣].

كما ذكر أيضاً أن الآثار المحفوظة عن التابعين كلها متفقة علي أن الله نفسه فوق عرشه، وقال أئمة السنة: بذاته فوق عرشه، وأن ذلك حقيقة لا مجازاً وأكثر من صرح بذلك أئمة المالكية[٤].

وقال أيضاً في موضع آخر: " قد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار علي إثبات الصفات لله، وتنوعت دلالتها أنواعاً توجب العلم الضروري بثبوتها وإرادة المتكلم اعتقاد ما دلت عليه، والقرآن مملوء من ذكر الصفات، مما لو جمعت النصوص والآثار فيه لم تنقص عن نصوص الأحكام وآثارها ومن أبين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك كله علي خلاف حقيقته وظاهره"[٥].

لذلك اتهم ابن الجوزي هؤلاء بالتشبيه الصريح فقال: " وكلامهم صريح في التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام "[٦].

---

(١) راجع / موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ٣١٧.

(٢) المصدر نفسه / جـ ١ / ص ٣٢٢.

(٣) راجع مختصر الصواعق المرسلة / ابن قيم الجوزية / تحقيق سيد إبراهيم / ص ٣٧١ / دار الحديث القاهرة - الطبعة الأولي ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

(٤) راجع / المصدر نفسه / ص ٣٩.

(٥) المصدر نفسه / ص ٥٤ - ٥٥.

(٦) دفع شبه التشبيه / ص ٢٧.

وأكد ذلك الشهرستاني بقوله: " ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا علي ما قاله السلف فقالوا: لا بد من إجرائها علي ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل، ولا توقف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك علي خلاف ما اعتقده السلف "[1].

ومن ذلك يتبين أن هؤلاء لم يسيرو علي منهج السلف في الصفات الخبرية وإن اتفقوا معهم في إثباتها، ولكن لكل منهما طريقته ومنهجه.

فالسلف أثبتوا هذه الصفات، فأثبتوا لله تعالى علي سبيل المثال لا الحصر الوجه والعين، واليد والإصبع، والجنب، والساق، والقدم وكذلك الاستواء والمجئ، والنزول، والقرب، والفرح والغضب. إلي غير ذلك من الصفات التي جاء ذكرها في الكتاب والسنة، ولكنهم يعلمون أن ظاهرها الذي يوهم المشابه غير مراد، ثم يفوضون علم المراد إلي الله سبحانه وتعالي.

أي أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله علي مراد الله ورسوله بلا كيف أو تمثيل أو تشبيه أو تعطيل.

أما هؤلاء الغلاة من الحنابلة، فيثبتون هذه الصفات، ولكنهم يثبتونها علي ظاهرها الذي يوهم التشبيه بدون صرف للظاهر أو توقف فيه أو تأويل.

ثم بعد ذلك جاء الإمام ابن تيمية، فأخذ بشرح ذلك المذهب، وحاول إبرازه في صورة منهجية متصدياً لمناهج الفرق الأخري، وحاول جاهداً أن يجعل هذا هو مذهب السلف، فأخذ في تفسير كلماتهم، وتأويل أقوالهم حتي تكون ناطقة بما ذهب إليه[2].

ومما يؤكد هذا الكلام ما ذكره في تفسير قول الإمام مالك وربيعة في الاستواء وكذلك تفسيره لكلام عبد الله بن حنبل الذي نقله عن عمه فقد حاول أن يفسر هذا الكلام علي نحو ما اعتقده هو والحنابلة من إثبات الصفات علي ظاهرها الحقيقي بلا تأويل ولا كيفية وفي هذا تناقض واضح. فقال في حديث مالك: إن كيفية استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ولكن نفوا علم الخلق به[3].

وفي تفسيره لكلام عبد الله بن حنبل المنقول عن عمه يقول: وقوله: " بلا حد ولا

(١) الملل والنحل / الشهر ستانى / جـ ١ / ص ٨٤.

(٢) راجع / فلسفة علم الكلام / د عبد العزيز سيف النصر / ص ٢٠١.

(٣) راجع / موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ٣٢٦.



صفة يبلغها واصف أو يحده أحد " نفي به إحاطة علم الخلق به، وأن يحدوه أو يصفوه علي ما هو عليه، إلا بما أخبر عن نفسه، لتبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته "(١).

كما حاول ابن تيمية أيضا شرح مذهب السلف من وجهة نظره، والرد علي الذين يعتقدون أن مذهب السلف هو التفويض.

فقال: قد اتفق سلف الأمة وأئمتها علي أن نصوص الصفات تجري علي ظاهرها اللائق بالله عَزَّوَجَلَّ من غير تحريف، وفسر ذلك بقوله: ماذا تريد من لفظ الظاهر؟ وهذا اللفظ فيه إجمالي واشترك.

فذهب إلي أن من قال: المراد ما يظهر من النصوص من المعاني اللائقة بالله من غير تمثيل فهذا الظاهر مراد الله ورسوله قطعاً، وواجب علي العباد قبوله والإيمان به شرعاً، لأنه حق، أم تريد بالظاهر ما فهمته من التمثيل، فهذا غير مراد، لكنه ليس ظاهر نصوص الكتاب والسنة، لأن هذا الظاهر الذي فهمته كفر وباطل بالنص والإجماع، ولا يمكن أن يكون ظاهر كلام الله ورسوله كفرا وباطلاً، ولا يرتضي ذلك أحد من المسلمين.

ثم قال بعد شرح طويل: واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين علي أن هذا علي ظاهره، وإن ظاهر ذلك مراد، ولكنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون مثالا علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا، وأنهم مصرحون بأنه مستو علي العرش حقيقة وعلي ظاهره، ولكن لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفى به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحد.

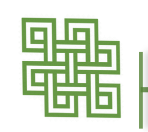
وخلاصة قوله: أن ظاهرها مراد، وأنه ليس إلا معني يليق بالله(٢).

ولو نظرنا إلي تحديد ابن تيمية لمذهب السلف، لوجدناه يقع في مثل ما أخذه علي الأشاعرة في تصويرهم لمذهب السلف، واعتبارهم السلف مفوضون أو قائلون بالتأويل الإجمالي.

---

(١) المصدر نفسه / جـ ١ / ص ٣٢٤.

(٢) راجع / الرسالة التدمرية / ابن تيمية / ص ٥٠ - ٥١- وتقريب التدمرية / محمد بن صالح بن عثيمين / ص ٥٥ - ٥٧ - تخريج - سيد بن عباس بن علي الجليم - مكتبة السنة، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ٣١٧ -٣٢٦.



فيقول مثلاً: " طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته - الله - من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل "[١].

ويقول أيضاً: " ولا يجوز إثبات اسم أو صفة لله تعالى مع التكييف، لأن ذلك قول علي الله تعالى بلا علم، يستلزم الفوضي والتخبط في صفات الله تعالي، إذ كل واحد يتخيل كيفية معينة غير ما يتخيله الآخر "[٢].

وهذا هو قمة التفويض، فهنا يريد أن يقول أن الظاهر المعروف لنا نحن البشر وبلغتنا البشرية غير مراد، أما المراد فيفوض علمه إلي الله وهذا هو مذهب التفويض الذي نسبوه الأشاعرة للسلف.

هذا إلي جانب ما ذكره " صاحب تقريب التدمرية " من أنهم استخدموا التأويل في الصفات غير المضافة إلي الله مثل قوله تعالي: "مما عملت أيدينا"[٣] أي نفسه المقدسة جل وعلا[٤]. وبذلك يكون منهج غلاة الحنابلة في إثبات الصفات الخبرية، ومن دافع عنهم وحاول إثبات مذهبهم بعيد جداً عن منهج السلف في إثباتها.

---

(١) مجموعة فتاوي ابن تيمية، كتاب مجمل اعتقاد سلف الأمة، جـ٣، ص٨.

(٢) تقريب التدمرية / الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين / ص ١١٧.

(٣) سورة يس آية: (٧١).

(٤) راجع / تقريب التدمرية / الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين / ص ٦٤.



المبحث الثالث
جهود بعض المؤولين للصفات الخبرية

سبق أن ذكرت أن بذور التأويل ظهرت في مذهب السلف، حيث أول الإمام أحمد بن حنبل ثلاث أحاديث فقط، ثم ظهرت أيضاً عند شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري، ومن بعده الباقلاني، ثم تطورت علي يد المتأخرين من الأشاعرة، وبجانب هؤلاء نجد نزعة التأويل القوية عند المعتزلة، ولذلك نقف وقفه بسيطة لنتعرف علي منهج كل فريق.

فاقتضى هذا المبحث أن يكون على مطلبين:

الأول: موقف المعتزلة من الصفات الخبرية.

الثاني: منهج الأشاعرة في تأويل الصفات الخبرية.

المطلب الأول
موقف المعتزلة من الصفات الخبرية

لقد نفت المعتزلة وجود صفات لله قديمة زائدة علي الذات قائمة بها، وبررت نفيها

للصفات الزائدة، بأن إثباتها يؤدي إلي القول بالتعدد في القدماء وإثبات الشريك لله تعالي، وكذلك يؤدي إلي الوقوع في التجسيم الذي يناقض أصل التوحيد القائم علي التنزيه المطلق لرب العالمين.

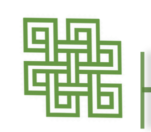
وأول من قال بذلك من المعتزلة أبو الهذيل العلاف (ت ٢٢٨ هـ) فيقول هو وأصحابه: إن علم الله عَزَّوَجَلَّ هو الله علي موافقته لأصحابه في أن الله لم يزل عالماً قادراً بنفسه[(١)].

لذلك نفت المعتزلة وجود صفات زائدة علي الذات، وذهبوا إلي أن صفاته عين ذاته، وبذلك وحدوا بين الذات والصفات، ولم يصفوا الله إلا عن طريق السلب.

فقال النظام عن ذلك: " معني قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعني قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه - وكذلك قوله في سائر صفات الذات علي هذا

---

(١) راجع / المقالات للبلخي، لأبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي(ت: ٣١٩هـ)، تحقيق/ حسين خانصو- راجح كردي- عبد الحميد كردي، ص٢٥٠، الفن الرابع، دار الفتح.



الترتيب"[1].

وذهب القاضي عبد الجبار نفس المنهج فقال: " وجملة القول في ذلك هو أنه تعالى لو كان حيا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربا من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما وذلك محال، وكذلك الكلام في القدرة"[2].

وبالرغم من نفيهم لهذه الصفات إلا أنهم اصطدموا بوجود آيات في القرآن الكريم وفي السنة تثبت هذه الصفات لله تعالي، وللخروج من هذا التعارض لجأوا إلي التأويل، أي تأويل هذه النصوص تأويلاً يتفق مع دلالة العقل، ويحقق التنزيه الكامل لله تعالي.

وقد نص القاضي عبد الجبار علي ذلك في قوله: " فإذا تقررت هذه الجملة فكل ما كان مما لا يجوز إلا علي الأجسام، فيجب نفيه عنه تعالي، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضى بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال "[3].

وأكد ذلك الشهرستاني بقوله: " واتفقوا علي - نفي التشبيه عنه من كل وجه، جهة، ومكاناً، وصورة، وجسماً، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيداً "[4].

وغالت المعتزلة في الاعتداد بالعقل علي حساب النقل حتي أنها بنت عليه أصولها الخمسة العقلية، وقدمته في الاستدلال علي النقل.

ووضح ذلك القاضي عبد الجبار بقوله: " فاعلم: أن الدلالة أربعة، حجة العقل، والكتاب، والسنة والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل.

ودلل علي ذلك بقوله: " إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، لأن ما عداها فرع علي معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها علي الله

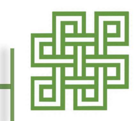
---

(١) المصدر نفسه / جـ ١ / ص ٢٤٧

(٢) شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار / ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) المحيط بالتكليف / القاضي عبد الجبار / ص ٢٠٠/- تحقيق عمر السيد عزمي - مراجعة أحمد فؤاد الأهواني - الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٤) الملل والنحل / الشهرستاني / ص ٤٩



والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء علي أصله، وذلك لا يجوز"[١].

فاعتبر القاضي عبد الجبار العقل هو أساس تصديق الشرع، لذلك قدم العقل علي النقل، وكما غالت المعتزلة في الاعتداد بالعقل، غالت أيضاً في تأويل الصفات الخبرية أو النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه، واتخذوا من قول الله تعالي: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به" حجة لهم علي التأويل لهذه الآيات المتشابهة، وذهب القاضي عبد الجبار إلي القول: بأن قوله تعالي: "والراسخون فى العلم" معطوف علي الله تعالي، وليس مبتدأ[٢].

وانطلقوا من هذه القاعدة لتأويل الصفات الخبرية تأويلا يتفق مع دلالة العقل وتنزيه الله تعالي، وليس الصفات الخبرية فقط، وإنما زادوا في التأويل حتي أولوا من صفاته الرؤية، وأولوا كونه سميعاً بصيراً، وأولوا المعراج، وأولو عذاب القبر والميزان والصراط، وجملة من أحكام الآخرة، وذلك بخلاف الأشاعرة فإنهم أولو في الصفات، ولكنهم منعوا التأويل في الأمور المتعلقة بالآخرة[٣].

وبالرغم من اتخاذ المعتزلة التأويل قاعدة لمذهبهم، إلا أنهم وضعوا شروط للمؤول أو المفسر للقرآن حتي لا يزيغ أو يضل.

من أهمها: أن يكون المؤول عالم بكل فروع العلم المختلفة من نحو، وفقه وتوحيد وغير ذلك وأحكام هذه العلوم وأسبابها، ويكون عالم بتوحيده تعالى وعدله، وما يجب له من الصفات، وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله ما لا يحسن بل يقبح، فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف يمكنه حمل المتشابه علي المحكم والفصل بينهما[٤].

لذلك رأت المعتزلة أنه لا يوجد في كتاب الله نص لا يمكن معرفة ظاهره إذا كان محكماً أو بواسطة قرينة تبين المعني المراد إذا كان متشابها، ولذلك فهم لا يثبتون هذه النصوص المتشابهة صفات خبرية يجب أن يتصف بها الله تعالى كما رأي المثبتون، وإنما رأوا أن هذه الآيات اتخذها المشبه والمجسمة كدليل، لإثبات الجسمية.

لذلك ذهبت المعتزلة إلي تأويلها تأويلاً يتفق مع دلالة العقل، إذا جاءت هذه الأخبار في القرآن الكريم مثل قولهم: في تأويل الوجه: بأنه هو الله، وتأويلهم نفس الله

---

(١) شرح الأصول الخمسة / القاضى عبد الجبار / ص ٨٨.

(٢) راجع المصدر نفسه / ص ٦٠٣.

(٣) راجع إحياء علوم الدين / الغزالي / جـ ١ / ص ١٨٨.

(٤) راجع شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار / ص ٦٠٣

سبحانه وتعالي بأنها هي الله، وأن الله غير لا كالأغيار. وأن له يدين وأيد بمعني نعم، وأن قوله تعالى لي أعين، وأن الأشياء بعين الله، أي بعلمه، ومعني ذلك أنه يعلمها، ويأولون: " إن الأشياء في قبضة الله سبحانه " أي في ملكه، ويأولون قول الله عَزَّوَجَلَّ: "لأخذنا منه باليمين" أي بالقدرة[1]، هذا إذا جاءت الأخبار في القرآن الكريم.

أما إذا جاءت في السنة فلهم فيها آراء:

أولاً: إذا كانت من الأخبار التي يعلم بصدقها اضطرار كالأخبار المتواترة فإنه لا بد من معرفته اضطراراً.

ثانياً: ما طريق العلم به الاستدلال كالخبر بتوحيد الله تعالى وعدله، ونبوة نبيه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، وما يجري هذا المجري فإن نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً.

ثالثاً: ومنها ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الآحاد وهذا النوع يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فينظر فيه، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجبة، لا لمكانه، بل للحجة العقلية.

وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بان النبي لم يقله، وإن قاله: فإنما قاله علي طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول[2]

وقد طبقت المعتزلة منهجها هذا علي الصفات الخبرية التي جاء ذكرها عن طريق الأحاديث مثل حديث النزول الذي أنكرته المعتزلة. فالعقل عند المعتزلة هو أساس الحكم علي هذه الأحاديث، وهذا فيه خطر شديد، وقد ذكر الإمام الغزالي منهج المعتزلة هذا في التأويل ورد عليه بقوله: " ولا يخفي ما في هذا الرأي من الخطر في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة من الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا"[3].

وبهذا المنهج العقلي نظر المعتزلة إلي الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم مثل الوجه، والعين، واليد، والاستواء، والمجئ، والنزول وغير ذلك من الصفات.

---

(١) راجع / مقالات الإسلاميين / الأشعري / جـ ٢ / ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار / ص ٧٦٩ - ٧٧٠.

(٣) قانون التأويل / الغزالي / ص ١٢٥.



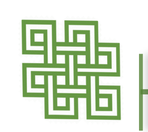
ويساعدهم علي هذا التأويل اتساع اللغة وثراؤها في دلالة اللفظ فيها علي عدة معان.

وأكد القاضي عبد الجبار أن النظر إلي الآيات المتشابهة طريقه العقل لا السمع فقال: " والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم:

أولاً: إن الاستدلال بالسمع علي هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأن ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا يجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيا، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع علي هذه المسألة؟ وهل هذا إلا استدلال بالفرع علي الأصل "؟

ثانياً: " وذلك محال من وجه آخر: هو أنا ما لم نعلم به عالما لذاته لا نعلمه عدلا، والجسم يستحيل أن يكون عالما لذاته"[1].

(١) شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار / ص ٢٢٦.



المطلب الثاني
منهج الأشاعرة في تأويل الصفات الخبرية

أولاً: انتشرت طريقة التأويل للنصوص التي توهم بظاهرها التشبيه "الصفات الخبرية" عند متأخري الأشاعرة، وأول من اشتهر عنه هذه الطريقة من الأشاعرة إمام الحرمين " أبو المعالي الجويني " المتوفي (٤٧٨ هـ).

يقول ابن تيمية: " وأول من اشتهر عنه لفيها أبو المعالي الجويني"[١]، أي نفي اعتبار هذا الظاهر صفة لله تعالي.

وأكد الجويني ذلك بقوله: "ذهب بعض أئمتنا إلي أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالي، والسبيل إلي إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين علي القدرة، وحمل العينين علي البصر، وحمل الوجه علي الوجود"[٢].

إذن فمذهب الجويني تجاه هذه الصفات هو التأويل للظاهر، ثم بين أهمية التأويل، وشدد عليه لغرض التنزيه وإزالة اللبس من الأفهام فقال: " والإعراض عن التأويل حذارا من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلي اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلي أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون "[٣].

ثم انطلق من هذا المنهج لتأويل الصفات الخبرية، وصرفها عن ظاهرها، وبالرغم من بيانه لأهمية التأويل والعمل به، إلا أنه تراجع عنه في أخريات حياته، وارتضي طريقة السلف في الإثبات مع التفويض واعتبرها أسلم الطرق، وأثبت الصفات الخبرية مع نفي الكيفية والتشبيه.

فقال عن ذلك في كتابة " العقيدة النظامية ": " وذهب أئمة السلف إلي الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر علي مواردها، وتفويض معانيها إلي الرب تعالي، والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقلاً: إتباع سلف الأمة، فالأولي الإتباع، وترك الابتداع. والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة "[٤].

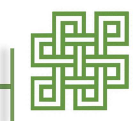
---

(١) موافقة صحيح المنقول / ابن تيمية / جـ ١ / ص ٣١٥.

(٢) الإرشاد / الجويني / تحقيق د محمد يوسف موسي، علي عبد المنعم عبد الحميد ص ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه / ص ٤٢.

(٤) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية / الجويني / تحقيق د أحمد حجازي السقا / ص ٣٢.



ووضح ذلك بقوله: "وقد درج صحب رسول الله، ورضي عنهم علي ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواى الملة، والقواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآيات والظواهر مسوغا ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة. وإذا انصرم عصرهم، وعصر التابعين علي الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأن الوجه المتبع، فحق علي ذي دين: أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلي الرب تبارك وتعالي"[(١)].

فهذا يؤكد علي أن الجويني تراجع في آخر حياته عن التأويل وقال بالتفويض ويكون بذلك له قولان أيضاً: قوله بالتأويل، وقول بالتفويض، وعندما يقول بالتأويل ينقد ويرد علي حجج القائلين بالإثبات، وعندما يقول بالتفويض يذكر أن هذا هو منهج السلف، وأنه يعتقده، ويسير علي هداه، وأنه أسلم الطرق.

ثانياً: منهج الإمام الغزالي المتوفي (٥٠٥ هـ) في تأويل الصفات الخبرية. لقد ذهب الإمام الغزالي إلي القول بالتأويل، ثم بين أن جميع الفرق الإسلامية لم تستطيع الهروب منه "التأويل"، بل اضطر الإمام أحمد بن حنبل وهو أبعد الناس عن التأويل أن يأول في بعض الأحاديث وسبق أن أشرت لذلك "في موقف السلف من الصفات الخبرية".

فقال: " ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه "[(٢)].

وبالرغم من أهمية التأويل عند الإمام الغزالي إلا أنه لم يترك الأمر فيه مباحا للجميع، وإنما قسم الناس بإزاء التأويل إلي فريقين: عوام وخواص (علماء) وبين أن التأويل خاص بالعلماء فقط، ولكن بدون توسع، أما العوام: فلهم التسليم، وتفويض العلم إلي الله، ونبه علي العلماء بعدم إذاعة تأويلهم للعامة فيقول عن ذلك:

"الكلام علي الظواهر الواردة في هذا الباب طويل، ولكن نذكر منهجنا في هذين الظاهرين يرشد إلي ما عداه وهو أنا نقول: الناس في هذا فريقان: عوام، وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات، بل ننزع عن عقائدهم كل ما يجب التشبيه، ويدل علي الحدوث وتحقق عندهم أنه موجود "ليس

(١) المصدر نفسه / ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) فيصل / التفرقة بين الإسلام والزندقة / الغزالي / ص ١٨٤.

كمثله شيء وهو السميع البصير" وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل ليس هذا بعشكم، فادرجوا فلكل علم، ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ بعض السلف حين سئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب وهذا، لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

أما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه، ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه، عن كل ما تشبه بغيره، فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلاً "[1].

فهنا وضح الغزالي منهجه وحدده في النظر إلي النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه، وأكد علي أنه لم يطلق التأويل في كل وقت، ولكن التأويل عنده يكون للضرورة، وبغرض التنزيه، وإزالة الشبهة، والرد علي أهل الأهواء والبدع.

فقد رد علي المعتزلة التي قامت برفض بعض الأحاديث التي جاءت عن طريق خبر الآحاد، كما رد أيضا علي كل فرقة تحاول أن تكفر مخالفها وتنسبه إلي تكذيب الرسول، واتهام كل فرقة مخاليفها بالتشبيه أو التعطيل. فقد رد علي ذلك عن طريق تحديد درجات التأويل التي إذا اتبعت لم يصل أحد منهم إلي درجة التكذيب والتكفير، بل يحصل التصديق بالخبر الذي نقل عن الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

فقال: "وحقيقته: الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول عن وجوده، إلا أن للوجود خمس مراتب، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفها إلي التكذيب فإن الوجود: ذاتي، وحسى، وخيالى، وعقلي، وشبهي، فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة، فليس بمكذب علي الإطلاق"[2].

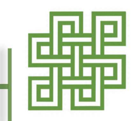
كما ذهب الإمام الغزالي إلي الكف عن تعين التأويل عند تعارض الاحتمالات، لأن الحكم بالظن علي مراد الله ورسوله خطر يجب الاحتراز منه. فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهاره مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلا واحد فيتعين الواحد بالبرهان، ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتي ينحصر ذلك فالتوقف في التأويل أسلم[3].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد / الغزالي / تحقيق الشيخ محمد مصطفي أبو العلا / ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة / أبي حامد الغزالى / تحقيق / د: سليمان دنيا / ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٣) راجع قانون التأويل / الغزالي / ص ١٢٧.



ولذلك نراه في النهاية يقرر مذهب السلف ويعتقده فيقول: " إن حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة "[١].

ثالثاً: منهج الإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ):

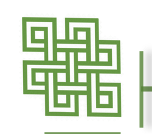
لقد تابع الرازي الإمام الغزالي في التأويل، فأوجب التأويل، لغرض التنزيه وأكد مثل الغزالي علي أن التأويل ضرورة ولا يمكن أن تهرب منه أي فرقة من فرق الإسلام فقال: " إن جميع فرق الإسلام مقرونه بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار "[٢].

لذلك نظر إلي الصفات الخبرية علي أنها آيات يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم، والتسليم بها علي ظاهرها يدخل الإنسان ضمن المشبهه والمجسمة ورأي أن الذي يخرج الإنسان من شباك التشبيه والتجسيم هو التأويل، بصرف هذه النصوص عن ظاهرها حتي تتفق مع تقديس الله تعالى والتنزيه الكامل عن المشابهة.

وعقد كتابة " أساس التقديس " لبيان منهجه، ونظرته إلي هذه النصوص، وبين فيه أن الله تعالى لم يذكر لفظه المتشابهات، إلا وقرن بها قرينة تدل علي زوال الوهم الباطل ومثاله: أنه تعالى لما قال: "الله نور السموات والأرض"[٣] ذكر بعده "مثل نوره" فأضاف النور إلي نفسه، ولو كان هو تعالى نفس النور، لما أضاف النور إلي نفسه؛ لأن إضافة الشيء إلي نفسه ممتنعة فثبت أن الطريق في هذه المتشابهات هو التأويل في تلك الألفاظ تأدبا في حق واجب الوجود[٤].

ثم أكد علي ذلك بقوله: " أنه ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلي ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحد، ولا نري في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصور المتخيلة، ولا

(١) إلجام العوام عن علم الكلام / حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي/ص٤/ - الناشر المكتبة الأزهرية للتراث سنة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
(٢) أساس التقديس / الرازي / ص ١٠٥.
(٣) سورة النور آية: (٣٥).
(٤) راجع / أساس التقديس / ص ٢٤٣.



أعتقد أن عاقلا لا يرضي بأن يصف ربه بهذه الصفة "[١].

ونتيجة لذلك ذهب الرازي إلي تأويل النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه بطريقة تتفق مع تقديس الله، والدلالة العقلية، وبرر الرازي لجوئه إلي التأويل، بسبب انتشار التشبيه في عصره؛ فأخذ علي عاتقه الرد علي هؤلاء المشبهة.

فقال عن ذلك: " وأعلم أن ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات، وفي النبوات وفي الشرائح "[٢].

هذا إلي جانب ما ذكره عن سبب لجوء المتكلمين إلي التأويل فقال: " وأما المتكلمون القائلون بالتأويلات المفصلة، فحجتهم أن القرآن يجب أن يكون مفهوماً، ولا سبيل إليه في الآيات المتشابهة إلا بذكر التأويلات، فكان المصير إليه واجباً"[٣].

وبالرغم من قول الرازي بضرورة التأويل إلا أنه لم يفتح باب التأويل علي مصراعيه وإنما حدد مثل الإمام الغزالي القانون الذي علي أساسه يجوز التأويل أم لا فقال: " إن صرف اللفظ عن ظاهره إلي معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع علي أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعني، فعند ذلك يجب علي المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره ثم عند هذا المقام: من جوز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه فوضي علمه إلي الله تعالي"[٤]، فهذا هو منهج الرازي في التأويل، فهو تأويل للضرورة، مثل ضرورة الرد علي المشبهة والمجسمة.

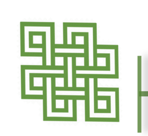
وقد ذكر ابن تيمية أن الرازي في أواخر حياته رجع عن رأيه بالتأويل واتبع طريقة السلف، ونقل عنه أنه قال: " لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلا، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات الرحمن علي العرش، استوي. وفي النفي ليس كمثله شيء) ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتى "[٥].

---

(١) المصدر نفسه / ص ١٠٥.
(٢) المصدر نفسه / ص ٢٤٨.
(٣) المصدر نفسه / ص ٢٤٠.
(٤) المصدر نفسه / ص ٢٣٥.
(٥) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / جـ ١ / ص ١٣٠، وشرح العقيدة الواسطية / ابن تيمية / شرح فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين / ص ٦٢ - ٦٣ - مجموعة فتاوي ابن تيمية، كتاب الأسماء والصفات، جـ٥، ص١٠.

ونستخلص من ذلك: إن التأويل عند الأشاعرة يكون للضرورة، وفي أضيق الحدود مثل المتشابهات، أما أمور الآخرة فلم يتعرضوا لها بتأويل، فجوهر مذهبهم هو احترام النص وتقديمه علي العقل.

والدليل علي ذلك هو أن هؤلاء الأئمة نجدهم في نهاية مطافهم يلجأون إلي مذهب التفويض الذي نسبوه للسلف، ويقرون أنه الأسلم ويرضون به عقيدة لهم، فيثبتون لله ما أثبته لنفسه، ويوصفونه بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله الكريم، ويفوضون علم المعني والكيفية لله رب العالمين.



المبحث الرابع
نماذج من الصفات الخبرية وآراء العلماء فيها

سبقت الإشارة إلي أن هناك من يقسم الصفات الخبرية إلي صفات ذات وصفات فعل، وصفات الذات منها علي سبيل المثال: الوجه، والعين، واليد، والجنب، والساق والقدم.... وصفات الفعل منها: الاستواء، والعلو، والنزول، والمجئ، والقرب والمعية والفرح والعجب والضحك... الخ وفي هذا المبحث سوف أعرض لنماذج تكشف عن ملامح التأويل عند القائلين به في الصفات الخبرية، وذلك في مطلبين:

الأول: صفات الذات الخبرية وآراء العلماء فيها.

الثاني: صفات الفعل الخبرية وآراء العلماء فيها.

المطلب الأول
صفات الذات الخبرية وموقف العلماء منها

أولاً: صفة الوجه:

لقد ورد لفظ الوجه في القرآن الكريم علي أنه صفة لله تعالى في تسع آيات منها: قوله تعالي: "واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه"[١]. وقوله تعالي: "كل شيء هالك إلا وجهه"[٢]. قوله تعالي: "ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام"[٣].

كما جاء لفظ الوجه أيضاً في أحاديث صحيحه منها: ما روي عن جابر بن عبد الله قال: "لما نزلت هذه الآية قل هو القادر علي أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم، قال النبي: لا والله أعوذ بوجهك فقال: أو من تحت أرجلكم فقال النبي: لا والله أعوذ بوجهك، قال أو يلبسكم شيعا، فقال النبي ﷺ هذا أيسر"[٤]، وسبق أن أشرت إلي أن السلف، وأبو الحسن الأشعري والباقلاني أثبتوا الوجه صفة لله تعالى بلا كيف أو تمثيل أو تشبيه، وفوضوا علم المعني المراد لله رب العالمين، أما غلاة الحنابلة، ومن

---

(١) سورة الكهف آية: (٢٨).

(٢) سورة القصص آية: (٨٨).

(٣) سورة الرحمن آية: (٢٧).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه / كتاب التوحيد / باب قول الله تعالى " كل شيء هالك إلا وجهه " / جـ ٤ / ص ٢٧٨



ينتسب إليهم أثبتوها علي حقيقتها الظاهرة ثم يقولون بلا كيف، وأثبتها غيرهم علي أنها جارحة.

أما المؤولون: فرفضوا إثباتها صفة لله تعالي، وقاموا بتأويلها وصرفها عن ظاهرها إلي معني آخر يليق بجلال الله وتنزيهه.

ذهبت المعتزلة إلي تأويل الوجه، ولكن اختلفوا فيما بينهم إلي ثلاث فرق:

الأولي: يزعمون أن الله وجها هو هو، والقائل بهذا أبو الهذيل العلاف.

الثانية: يزعمون أنا نقول وجه " توسعا "[١]، ونرجع إلي إثبات الله، لانا نثبت وجها هو هو وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء، فيقول القائل: لولا وجهك لم أفعل، أي لولا أنت لم أفعل هذا، وهذا قول النظام.

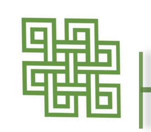
الثالثة: ينكرون ذكر الوجه، أن يقولوا لله وجه، فإذا قيل لهم أليس قد قال الله سبحانه: "كل شيء هالك إلا وجهه"؛ قالوا نحن نقرأ القرآن؛ فأما أن نقول من غير أن نقرأ القرآن إن لله وجها، فلا نقول ذلك، وهؤلاء هم أصحاب عباد[٢].

وقد ذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة إلي تأويل الوجه بالذات، ونفي كونه صفة، لأن ذو الوجه لا يكون إلا جسما، فأوجب تأويلها بمعني الذات، وذكر أن هذا مشهور في اللغة فيقال: وجه هذا الثوب جيد أي ذاته جيدة[٣].

كما ذهب جمهور الأشاعرة إلي تأويلها أيضاً: فقد ذكر " الايجي " أن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال بتأويلها في أحد قوليه بالوجود، ووافقه القاضي الباقلانى[٤]، وذهب إلي تأويلها: البغدادي في أصول الدين، فقد أول الوجه بالذات فقال: "إن وجه ذاته "[٥].

وذهب إمام الحرمين " الجويني " إلي تأويلها بصرفها عن ظاهرها، وحملها علي الوجود أو جهة امتثال أمر الله، فقال في تأويل الوجه في قوله تعالي: "ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام" فلا وجه لحمل الوجه علي صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء

(١) التوسع هو استخدام اللفظ بأكمل معانيه بحيث يكون العام هو الغالب والخاص مطويا فيه.
(٢) راجع مقالات الإسلاميين / الأشعري / جـ ١ / ص ٢٦٦.
(٣) راجع شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار بن أحمد / ص ٢٧٧.
(٤) راجع المواقف / الإيجي / الموقف الخامس / ص ٢٩٨.
(٥) أصول الدين / البغدادي / ص ١١٠.



الخلق صفة لله تعالي، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه علي الوجود، وقيل: المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلي الله تعالي، يقال فعلت ذلك لوجه الله تعالي، معناه لجهة امتثال أمر الله، فالمعني بالآية إن كل ما لم يرد به وجه الله محبط "[1].

أما عن رأي الإمام الرازي في النظر إلي الآيات التي ورد فيها لفظ "الوجه" نجده يقول بعد سرده لهذه الآيات، وكذلك الأحاديث التي تذكر الوجه " وأعلم: أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات، وهذه الأخبار هو الوجه بمعني العضو والجارحة، ويدل عليه وجوه: منها.

الأول: قوله تعالي: كل شيء هالك إلا وجهه. وذلك، لأنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفني جميع الجسد، والبدن، وأن تفني العين التي علي الوجه، وأن لا يبقي إلا مجرد الوجه، وقد التزم بعض حمقي المشبهة ذلك وهو جهل عظيم.

الثاني: إن قوله تعالي: (ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ظاهره يقتضي وصفه الوجه بالجلال والإكرام، ومعلوم الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالي، وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات.

الثالث: إن قوله تعالي: يريدون وجهه، وقوله: (إلا ابتغاء وجه ربه الأعلي) لا يمكن حمل شيء منهما علي الظاهر، لأن وجهه تعالى علي مذهبهم قديم أزلي والقديم الأزلي لا يراد - وذلك يدل علي أنه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات: نفس الجارحة المخصوصة، بل المراد منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضيا عنهم[2].

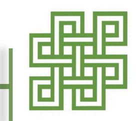
وينتهي الإمام الرازي إلي أن لفظ الوجه قد يحمل كناية عن الذات تارة، وعن الرضا تارة أخري، وقد ذكر الأسباب التي جعلت الوجه كناية عن الذات، وكذلك الرضي، منها علي سبيل المثال: قوله: " إن المرئي من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه، وبوجهه يتميز ذلك الإنسان عن غيره فالوجه هو العضو الذي به يتحقق وجود الإنسان، وبه يعرف كونه موجودا، ولما كان الأمر كذلك، لا جرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات "[3].

---

(١) الإرشاد / الجويني / ص ١٥٧.

(٢) راجع أساس التقديس / الرازي / ص ١٥٣ - ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه / ص ١٥٥.



وقال عن كونه كناية عن الرضا: " إن الإنسان إذا مال قلبه إلي الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه عنه، فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه، لوازم كـونـه مائلا إليه لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضي "[(١)].

وقد ذهب " الآمدي " في " أبكار الأفكار " إلي تأويل الوجه أيضاً بمعني الذات بعد أن تعذر عنده حمله علي الحقيقة بمعني الجارحة، فلم يبق إلا جهة التجوز وهو التعبير بالوجه عن الذات ومجموع الصفات[(٢)]، وتابعه في هذا التأويل صاحب " المواقف"[(٣)].

من الملاحظ أن آراء المؤولين - معتزلة وأشاعرة - اقتربت كلها في تأويل الوجه بعد أن تعذر عليهم حمله علي الحقيقة، فذهب أغلبهم إلي حمله علي الذات، وهذا المحمل تجيزه اللغة، ويتفق مع تنزيه الله تعالي.

ثانياً: صفة العين:

ورد ذكر لفظ العين في خمس آيات منها: قوله تعالي: " ولتصنع علي عيني"[(٤)]، وقوله تعالي: "تجري بأعيننا"[(٥)].

وفي السنة النبوية الصحيحة: مثل ما روي عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قام رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الناس، فأثني علي الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجال فقال: "إني لأنذركموه وما من نبي إلا وقد انذر قومه، ولكني سأقول لكم فيه قولا لم يقل نبي لقومه إنه أعور وإن الله ليس بأعور"[(٦)].

ذهب المثبتون للصفات إلي إثبات العين صفة لله تعالى كل فرقه بطريقتها ومنهجها. وذهب المؤولون إلي صرف هذا اللفظ عن ظاهره الذي يوهم المشابهة وحمله علي وجه يليق بتقديس الله، وتحتمله اللغة. فذهبت المعتزلة إلي تأويل " العين "، فأولها أبو الهذيل العلاف بالعلم[(٧)].

وتابعة في ذلك القاضي عبد الجبار فأولها أيضاً بالعلم، وقال: يقال " جري هذا

---

(١) المصدر نفسه / ص ١٥٦.
(٢) راجع أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ص ٤٥٢.
(٣) راجع المواقف / الايجي / الموقف الخامس (الإلهيات) / ص ٢٩٨.
(٤) سورة طه آية: (٣٩).
(٥) سورة القمر آية: (١٤).
(٦) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الفتن / باب ذكر الدجال / جـ ٤ / ص ٢٣٢.
(٧) راجع مقالات الإسلاميين / الأشعري / جـ ١ / ص ٢٤٥.

بعيني أي جري بعلمي، وإلا لزم أن يكون لله تعالى عيون كثيرة، لأنه قال بأعيننا، والمعلوم خلاف ذلك "(١).

أما الأشاعرة: فقد نقل عن الشيخ أبو الحسن الأشعري أنه أولها بالبصر(٢).

وذهب البغدادي إلي أن عينه قد تأتي بمعني " رؤيته للأشياء " كما في قوله تعالي: "ولتصنع علي عيني" أي علي رؤية مني فقال: " والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء "(٣).

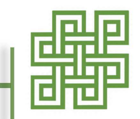
وذهب إمام الحرمين "الجويني" إلي تأويلها بمعني الاحاطة والحفظ والرعاية فيقول عن ذلك: " ولم يثبت أحد من المنتمين إلي التحقيق " أعينا لله تعالى والمعني بالآية: أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية، يقال فلان بمرأي من الملك ومسمع، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته"(٤).

وتابعه الإمام الرازي في هذا التأويل، فذهب إلي أن العين تحمل علي معني شدة العناية والحراسة فقال: " نثبت أنه لا بد من المصير إلي التأويل، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ علي شدة العناية والحراسة، والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عنايته بشيء، وميله إليه، ورغبته فيه، كان كثير النظر إليه، فجعل لفظ العين - التي هي آلة لذلك النظر - كناية عن شدة العناية "(٥).

كما ذهب الإمام الرازي إلي القول: بأن الحديث الذي ذكرت فيه، وهو حديث مشكل لأن ظاهره يقتضي أن النبي ﷺ أظهر الفرق بين الإله تعالي، وبين الدجال، بكون الدجال أعور وكون الله تعالى ليس بأعور، وذلك بعيد، وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعني، وجب أن يعتقد أن الكلام كان مسبوقاً بمقدمة لو ذكرت لازال هذا الإشكال(٦).

من الملاحظ أن الإمام الرازي قد شعر أن تأويله للفظ العين بالنسبة لله علي أنه الرؤية أو الواقع موقعها وهو العناية والحراسة غير كاف، فلجأ إلي النظر في الحديث

(١) شرح الأصول الخمسة / ص ٢٢٧.
(٢) راجع أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ص ٤٥٦. والمواقف / الايجي / ص ٢٩٨
(٣) أصول الدين / البغدادي / ص ١١٠.
(٤) الإرشاد / الجويني / ص ١٥٧.
(٥) أساس التقديس / الرازي / ص ١٥٨.
(٦) راجع المصدر نفسه / ص ١٥٨.



من باب صرف الخصم عن الدليل إلي النظر في المدلول علي ناحية الاستدراج له، وإلا فإن لفظ العين وارد في القرآن الكريم كصفة لله تعالى من غير حاجة إلي الاحتياج بالاستدلال عليه من الحديث الشريف، بل كان الأولي التمسك بالحديث وإن كان آحاد لوجود ظواهر نقلية تدعمه، أو وجود اللفظ ذاته في القرآن الكريم.

وقد ذكر الأمدي أربعة احتمالات يمكن أن تحمل عليها العين فقال: الأول: أنه يحتمل أنه أراد بقوله: "تجري بأعيننا" أي بحفظنا وكلائتنا، ولهذا تقول: العرب: فلان بعين فلان: أي في حفظه وكلائته. الثاني: أنه يحتمل أنه أراد به ببصرنا، وهو بصير، وصيغة الجمع للتعظيم كما في قوله تعالي: "نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا"[١] وقوله تعالي: "وأنزلنا من السماء ماء"[٢]. الثالث: أنه يحتمل أنه أراد به ما انفجر من عيون الأرض، وأضافها إليه إضافة تمليك. الرابع: أنه يحتمل أنه أراد به عيون المتعينين من عباده للنجاة من الغرق واختصاصهم بالإضافة إليه للتشريف والإكرام[٣].

من الملاحظ أن هذه الاحتمالات قد ذهب إلي أغلبها المتكلمون قبل الآمدي فقد نقل عن الأشعري أنه أولها بالبصر، والبغدادي أولها برؤيته تعالى للأشياء، أو بالعيون التي جرت بها السفينة في الماء عند تأويله لقوله تعالى في سفينة نوح "تجري بأعيننا" والجويني قال: بأنها الرعاية والحفظ، وتابعه الرازي في ذلك.

وهذه الاحتمالات يجي في أغلبها التكلف الواضح إذا قلنا أنها جميعا مراده علي سبيل القاعدة اللغوية، ولا يمكن حسبان التكلف قاعدة، بل الأقرب القول بأن الجهود حول المسألة كان أصحابها يهدفون تنزيه الله تعالي، ومن ثم فقد بالغ بعضهم في التنزيه، بينما بالغ البعض الآخر في الإثبات.

أما أنا فأميل إلي أنه مادام اللفظ قد ورد في القرآن الكريم، وهو النقل المعصوم فإن الأخذ به يكون هو القاعدة الصحيحة من غير إرادة لمعني موقعن في التجسيم أو التشبيه أو التعطيل، فالتفويض إذن هو أسلم الطرق من وجهة نظري والله أعلم.

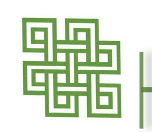
ثالثاً: صفة اليد:

ورد ذكر اليد في القرآن الكريم والسنة المطهرة فمنها في القرآن: قوله تعالي: "ما

(١) سورة الزخرف آية: (٣٢).

(٢) سورة المؤمنون آية: (١٨).

(٣) راجع أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ص ٤٥٧.



منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"[١]، وقوله تعالي: "بل يداه مبسوطتان"[٢]. وفي الأحاديث، منها ما روي عن أبي هريرة رضي الله عن النبي ﷺ قال: "احتج آدم وموسى فقال له موسي يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده أتلومني علي أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحج آدم موسى فحج آدم موسي ثلاثا"[٣].

كما جاء ذكر اليد في أحاديث كثيرة ذكر بعضها الرازي في كتابه " أساس التقديس"[٤].

فأثبتها السلف والأشعري والباقلاني صفة لله تعالى بلا كيف ولا تشبيه ولا تمثيل، وأثبتها صفة علي حقيقتها الظاهرة الحنابلة. وتابعهم في ذلك ابن تيمية وأتباعه فذهب إلي: إن ثبوت اليدين الحقيقتين لله عَزَّوَجَلَّ لا يستلزم معني فاسداً، فإن لله تعالى يدين حقيقيين يليقان بجلاله وعظمته بهما يأخذ ويقبض[٥].

ثم يفرق بين المضاف إلي الله من هذه النصوص وغير المضاف فقال: إن الله تعالى أضاف الفعل في هذه الآية الأولي: " لما خلقت بيدي " معدي بالباء إلي يدين اثنتين، ولا يمكن أن يراد بهما نفسه، لدلالة التثنية علي عدد محصور باثنين، والرب - جل وعلا - إله واحد فلا يمكن أن يذكر نفسه بصيغة التثنية لدلالة ذلك علي صريح العدد وحصره "، أما في الآية الثانية "مما عملت أيدينا " فأضاف الفعل إلي الأيدي المضافة إليه مجموعة للتعظيم، فصار المراد بها نفسه المقدسة جل وعلا[٦].

ونلاحظ هنا أن بتفريقه هذا بين المضاف إلي الله، وغير المضاف وتفسيره بذلك ما هو إلا تأويل في حد ذاته وبذلك يكون قد أقر بالشيء الذي ينكره.

أما عن رأي المؤولين:

ذهبت المعتزلة إلي تأويل لفظ اليد بالقوة أو بالنعمة، وأن هذا علي مقتضي اللغة

---

(١) سورة ص آية: (٧٥).

(٢) سورة المائدة آية: (٦٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحة / كتاب القدر / باب تحاج آدم وموسي / جـ ٤ / ص ١٤٦ / وأخرجه مسلم في صحيحة / كتاب القدر / باب حجاج آدم و موسي / جـ ١٦ / ص ٢٠٠.

(٤) راجع أساس التقديس / الرازي / ص ١٦١ - ١٦٢.

(٥) راجع الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات (ضمن مجموعة الفتاوي لابن تيمية) ج ٦، ص ٢١٨، وتقريب التدمرية - ابن عثيمين ص ٦١.

(٦) راجع المصدرين السابقين ص ٢٢٢، ٦٤.

فيقال: في اللغة مالي علي هذا الأمر يد أي قوة[١].

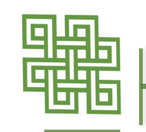
ورفض هذا التأويل أبو الحسن الأشعري ورد عليهم بقوله: "ليس يخلو قوله عَزَّوَجَلَّ: "لما خلقت بيدي" أن يكون معني ذلك إثبات يدين: نعمتين، أو يكون معني ذلك إثبات يدين جارحتين، أو يكون معني ذلك إثبات يدين: قدرتين، أو يكون معناه إثبات يدين: ليستا نعمتين، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول القائل: عملت بيدى، وهو يعني نعمتي، ولا يجوز عندنا، ولا عند خصومنا أن نعني جارحتين، ولا يجوز عند خصومنا أن نعني قدرتين، وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو أن معني قوله " بيدي " إثبات يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين، ولا نعمتين، ولا يوصفان إلا بأنهما يدان ليستا كالأيدي، خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت "[٢].

وبالرغم من رفض الأشعري تأويل اليد بالقوة والقدرة إلا أننا نلاحظ أن المتأخرين يؤولونها بالقدرة. فمثلا يذهب البغدادي إلي تأويلها بالقدرة فقال: "وتأولها بعض أصحابنا علي معني القدرة، هذا التأويل صحيح علي المذهب إذا أثبتنا لله القدرة، وبها خلق كل شيء، ولذلك قال في حق آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: " خلقت " بيدي " ووجه تخصيصه آدم بذلك، أن خلقه بقدرته لا علي مثال له سبق، ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب إلي الأرحام كمل نقل ذريته من الأصلاب إلي الأرحام "[٣].

وتابعة في هذا التأويل إمام الحرمين " الجويني " ففسر اليد بالقوة، ورد علي القائلين بمنع حمل اليدين علي القدرة بحجة أن جملة المبدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة، وأن الحمل عليها إبطال فائدة التخصيص، رد علي ذلك بقوله: إن هذا غير سديد، فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ.

ويوضح ذلك بقوله: إن آدم صلوت الله عليه ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود إتباعا لأمر الله، فإذا وجب علي كل محقق القطع بأن آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لم يسجد له، لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود، لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بان الذي يقع الخلق به القدرة[٤].

(١) راجع / شرح الأصول الخمسة / القاضى عبد الجبار / ص ٢٢٨.
(٢) الإبانة / الأشعري / ص ٤٣.
(٣) أصول الدين / البغدادي / ص ١١١.
(٤) راجع الإرشاد / الجويني / ص ١٥٦، العقيدة النظامية / الجويني / ص ١٠٥.



وقد ذهب الإمام الغزالي إلي قريب من هذا، إذ ذهب إلي أن اليد تطلق لمعنيين: أحدهما الجارحة، ولما رأي استحالة حملها عليه؛ لأن ذلك من صفات الأجسام والله تعالى منزه عن الجسمية فقال تحمل علي المعني الآخر وهو مثل أن يقال البلدة في يد الأمير فإن ذلك مفهوم، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلاً"[1].

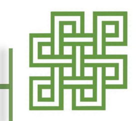
وقد ذهب أبو المعين النسفي الماتريدي (٥٠٨ هـ) إلي تأويلها بالملك والمنة فقال: يقال: هذه القرية في يد فلان أي في ملكة وتصرفه، وفسر قوله تعالي: "يد الله فوق أيديهم"[2] أي منة الله فوق منتهم يعني التوحيد فقال: وهذان منة الله تعالى وملكه بلا كيف وتشبيه[3].

وقد ذهب الإمام الرازي إلي تأويلها علي وجه من وجوه اللغة، ورفض قول من أثبتها صفة لله تعالى وقال إنها قد تأتي بمعني القدرة، وتأتي أيضا بمعني النعمة. فقال مثلا في قوله تعالي: يد الله فوق أيديهم؟ إن هذا القول متشابه لاحتمال معنيين: الأول: اليد الحقيقية: أي الجارحة. والثاني: أنه ليس بمعني اليد الحقيقية، بل بمعني القدرة أي قدرة الله غالبة علي قدرة الخلق. وأما قوله تعالى حكاية عن اليهود - أنهم قالوا: "يد الله مغلولة"[4] فاليد هنا بمعني النعمة[5].

واستدل علي ذلك بقوله: " إن اليهود إما أن يقال: إنهم مقرون بإثبات الخالق، أو يقال: بأنهم منكرون له، فإن أقروا به، امتنع أن نقول: إن خالق مغلولا مقيدا فإن ذلك لا يقوله عاقل، وإن أنكروه لم يكن للقول بكون مغلولا فائدة، فثبت: أن المراد: أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق، ممنوعة عنهم، فصارت هذه الآية من أقوي الدلائل علي أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة "[6]، ثم رد الرازي بعد ذلك علي المثبتين لليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل بهما التخليق علي وجه التكريم، والاصطفاء، كما في حق آدم عليه السلام، ورافضين تفسير اليدين بالقدرة في قوله تعالي: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"[7] فقد ذكر أدلتهم ثم رد عليها بأن المراد من

---

(١) راجع إلجام العوام عن علم الكلام / الغزالي / ص ٧.
(٢) سورة الفتح آية: (١٠).
(٣) راجع بحر الكلام / الشيخ الإمام ميمون بن محمد النسفي / دراسة وتعليق / د / ولى الدين محمد صالح الفرفور / ص ١٠٦ - ١٠٧- مكتبة دار الفرفور - الطبعة الثانية ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
(٤) سورة المائدة آية: (٦٤).
(٥) راجع أساس التقديس / الرازي / ص ١٦٣.
(٦) المصدر نفسه / ص ١٦٣.
(٧) سورة ص آية: (٧٥).



اليد القدرة، وفصل ذلك في كتابه أساس التقديس[(١)].

وتابعة الآمدي في تأويل اليدين بالقدرة، ولكنه رفض تأويلهما بالنعمة فقال: " وأما تفسير اليدين بالنعمة: فباطل لوجهين: الأول: أنه أضاف الخلق إليها، والخلق لا يتعلق بالنعمة. الثاني: أنهما مذكوران بلفظ التثنية، ونعم الله تعالى - على آدم غير منحصرة في أمرين علي ما قال تعالي: "وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها""[(٢)].

ولا سبيل إلي القول: بكون اليدين صفة زائدة، لما فيه من تعطيل الدلالة وإذا بطلت جميع هذه الأقسام، فالأشبه أنهما بمعني القدرة، فإن إطلاق اليدين بمعني القدرة سائغ عرفا ولغة، ولهذا يقال: فلان في يدي فلان إذا كان متعلق قدرته، وتحت حكمة ومشيئته، وإن لم يكن في يديه اللتين بمعني الجارحتين[(٣)].

الملاحظ أن هذا ليس معتنق الاشاعرة العقدي وإنما فرضه عليهم الدفاع المستميت الذي قاموا به في مواجهة كل من الجبرية والمجسمة والمشبهة، ومن ثم فلا يمكن حسبانه مذهبا لهم بقدر ما يمكن اعتباره وجهة نظر مضادة لإبطال مذهباً فاسداً.

رابعاً: صفة الجنب:

لقد جاء ذكر الجنب في قوله تعالى: "يا حسرتا علي ما فرطت في جنب الله"[(٤)].

ذهب السلف إلي إثبات الجنب صفة زائدة لله علي ما له من الصفات السبع، أثبتوها بلا كيف ولا تشبيه ولا تكييف، وأثبتها المشبه ومن وقع في دائرتهم صفة لله تعالى بمعني الجارحة. أما المؤولون، فقد رفضوا نسبتها صفة لله تعالي، وقالوا بصرفها عن ظاهرها إلي معني آخر يليق بجلال الله وتقديسه.

فذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة إلي تأويلها بمعني الطاعة، وذكر أن ذلك مشهور في اللغة، وعلي هذا يقال: اكتسب هذا الحال في جنب فلان أي في طاعته وخدمته[(٥)].

كما ذهب إلي تأويلها إمام الحرمين "الجويني"، واعتبر أن تأويلها واضح لمن له

---

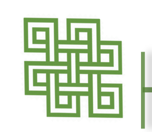
(١) راجع أساس التقديس / ص ١٦٤ - ١٦٧.

(٢) سورة إبراهيم آية: (٣٤).

(٣) راجع / أبكار الأفكار / الآمدي / تحقيق د أحمد محمد المهدي / جـ ١ / ص ٤٥٤.

(٤) سورة الزمر آية: (٥٦).

(٥) راجع / شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار / ص ٢٢٩.



عقل سليم، ولا يصح لأحد أن يحملها علي الجنب بمعني الجارحة، فقال: " فلا وجه إلا حمل الجنب علي جهات أمر الله تعالى ومأخذها وقد يراد بالجنب الجناب والدُّرا يقال: فلان محترس برعاية فلان، لائذ إلي جنبه، عائذ بجنابة، وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل، بل علي قطع، فعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط علي الجارحة"[(١)].

وقال الإمام الرازي في تأويلها: تحمل علي الحق والأمر والطاعة، فقال: "وللمفسرين فيها عبارات، فقال ابن عباس يريد ضيعت من ثواب الله، وقال مقاتل ضيعت من ذكر الله، وقال مجاهد في أمر الله، وقال الحسن في طاعة الله، وقال سعيد بن جبير في حق الله"[(٢)].

أما عن رأي الرازي، فيقول: "الجنب سمي جنبا، لأنه جانب من جوانب ذلك الشيء، والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده، وجانب من جوانبه، فلما حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو، وبين ما يكون لازما للشيء، وتابعا له، لا جرم حسن إطلاق لفظ الجنب علي الحق والأمر والطاعة "[(٣)].

وذهب الآمدي إلي تفسير الجنب بالأمر: "فرطت في جنب الله" أي في أمره، ويحتمل أنه أراد به الجناب، ومنه يقال: فلان لائذ بجنب فلان أي بجنابه وحرمه[(٤)].

خامساً: صفة الساق:

جاء ذكر لفظ الساق في القرآن الكريم والسنة المطهرة في القرآن في قوله تعالي: "يوم يكشف عن ساق ويدعون إلي السجود "[(٥)]، وفي السنة: "ما روي عن أبي سعيد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال سمعت النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقي من كان يسجد في الدنيا رثاء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً "[(٦)].

فقد ذهب المثبتون إلي إثبات الساق صفة لله تعالي، فأثبتها بعض السلف بلا كيف ولا تشبيه. وأثبتها غلاة الحنابلة، والمشبهة علي حقيقتها الجارحة، أما المؤولون، فرفضوا

---

(١) الإرشاد / الجويني / ص ١٥٨ - ١٥٩.

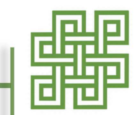
(٢) راجع مفاتيح الغيب / الفخر الرازي / جـ ٢٧ / ص ٧.

(٣) المصدر نفسه / جـ ٢٧ / ص ٧.

(٤) راجع أبكار الأفكار / جـ ١ / ص ٤٥٨.

(٥) سورة القلم آية: (٤٢).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه / كتاب التفسير باب (ن والقلم) ج ٣ ص ٢٠٧.



إثباتها علي الظاهر صفة لله تعالي، وقالوا بتأويلها. فذهبت المعتزلة إلي تأويلها بالشدة، أي أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جريا علي عادة العرب، فهو بمنزله قولهم قامت العرب علي ساقها[١].

كما ذهب الإمام الجويني إلي صرفها عن ظاهرها إلي معني يحتمله اللفظ فقال: " فالمعني بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها وما يدفع إليه المجرمون من أنكانها، وإذا جد الأمر في الحرب، واستعرت الصدور بالغيظ، وحدجت الأعين بالبغضاء وشمخت الأنوف والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب علي ساقها ولا يتخيل حمل الساق علي الجارحة ذو تحصيل "[٢].

وذهب الإمام الرازي إلي نفس هذا التأويل فقال: " إن المراد بالساق شدة أهوال القيامة يقال: قامت الحرب علي ساقها أي شدتها[٣].

ورد الإمام الرازي علي المثبتين له صفة لله تعالى بقوله: " وأعلم أنه لا حجة للقوم في هذه الآية، وفي هذا الخبر، ويدل عليه وجوه:

الأول: إنه ليس في الآية أن الله تعالى (يكشف عن ساق) بلفظ ما لم يسم فاعله.
الثاني: إن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص وتعالي الله عنه.
الثالث: إن الكشف عن الساق، إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور - وجل إله العالم عنه - بل المراد شدة أهوال القيامة"[٤].

وذهب الآمدي أيضاً إلى حملها علي الكشف عما في يوم القيامة من الأهوال[٥]، وذكر ابن كثير أن حملها علي شدة الأهوال يوم القيامة هو ما ذهب إليه بعض الصحابة والتابعين.

فقد قال عبد الله بن المبارك عن أسامه بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس "يوم يكشف عن ساق" " قال هو يوم القيامة كرب وشده، وروي عن مجاهد أنه شدة الأمر وحده"[٦].

---

(١) راجع شرح الأصول الخمسة / القاضى عبد الجبار / ص ٢٢٩.
(٢) الإرشاد / الجويني / ص ١٥٩.
(٣) أساس التقديس / ص ١٨٢.
(٤) المصدر نفسه / ص ١٨٢ - ١٨٣.
(٥) راجع أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ص ٤٦٠.
(٦) راجع تفسير ابن كثير / جـ ٤ / ص ٣٩٣.

فإذن غالبية المتكلمون قد رفضوا إثبات الساق صفة لله تعالى وحملوها علي شدة الأهوال يوم القيامة وهذا وجه تحتمله اللغة وينزه الله تعالى عن المشابهة.

سادساً: صفة القدم أو (الرجل):

لقد أثبت البعض " القدم " صفة لله تعالي، والدليل علي ذلك: أنه جاء الخبر بها في الحديث الصحيح، فقد روي عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "يلقي في النار وتقول هل من مزيد حتي يضع قدمه فتقول قط قط"[(١)].

وكذلك ما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تحاجت الجنة والنار، فقالت النار أو ثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم - إلي أن قال الله - فأما النار فلا تمتلئ حتي يضع رجله فتقول قط قط قط؟ فهنالك تمتلى ويزوي بعضها إلي بعض ولا يظلم الله عزو جل من خلقه أحدا... "[(٢)].

ذهب السلف إلي إثبات صفة القدم لله تعالى بلا كيف ولا تمثيل ولا تشبيه، وأثبتها علي حقيقتها الغلاة من الحنابلة وابن تيمية. فقال شارح العقيدة الواسطية: "والحاصل أنه يجب علينا أن نؤمن بأن لله تعالى قدما، وإن شئنا، قلنا: رجلا، علي سبيل الحقيقة، مع عدم المماثلة "[(٣)].

فكيف يقول هنا علي سبيل الحقيقة، ثم يقول مع عدم المماثلة؟. وحقيقة القدم أو الرجل الجارحة والله منزه عن ذلك، أما المؤولون: فقد رفضوا حملها علي ظاهرها وأوجبوا صرفها عن هذا الظاهر إلي معني يليق بجلال الله وتقديسه. فذهب إلي ذلك الجويني، فقال في تأويلها: يحمل الجبار علي متجبر من العباد، وهو معلوم لله من أعتي العتاة، وقد ألهمت النار ترقبه فهي لا تزال تستزيد حتي يستقر قدم ذلك الجبار فيها، فتقول: النار عند ذلك قط قط. ودلل علي ذلك "حمل الجبار علي متجبر" ما روي عن النبي أنه قال: " أهل النار كل متكبر جبار جظ، وجعظرى، جواظ".

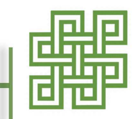
كما ذهب أيضاً إلي أنه يمكن حمل القدم علي بعض الأمم المستوجبة للنار في علم الله تعالي، وتكون الإضافة في القدم بمعني الملك[(٤)].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه / كتاب التفسير / باب سورة ق / جـ ٣ / ص ١٩١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحة / كتاب التفسير / باب سورة ق / جـ ٣ / ص١٩٢ وأخرجه مسلم في صحيحة / كتاب الجنة / باب جهنم، ص١٧٠ /ص ١٨٠.

(٣) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية / شرح الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ٣١٢.

(٤) راجع / الإرشاد / الجويني / ص ١٦٢ - ١٦٣.



كما رفض الرازي إثبات القدم صفة لله تعالي، وذهب إلي أن هذا اللفظ محتمل للتأويل. فإن من سعي لإزالة خصومة، وتسكين فتنة، صح أن يقال إن فلان وضع رجله في هذه الواقعة، ووضع قدمه فيها، ويقال في المجاز المتعارف الظاهر: لك قدم مبارك، وضع قدمك فيها حتي يصلح ويزول الشر، فهذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل(١).

ويقول الأمدي: "ويتعذر حمله علي القدم بمعني الجارحة، وعلي صفة زائدة بكونه قد مالا كأقدامنا، وإذا تعذر حمل اللفظ علي ظاهره تعين حمله علي ما هو بعيد فيه، وهو انه يحتمل أنه أراد بالقدم أقدام الجبارين المرتفعين عن التكاليف فإن كل من طغي، وبغي، وخرج عن ربقة التكليف يقال له: جبار، وعبر عن المجموع بلفظ الواحد كما في قوله تعالي: "إن الإنسان لفي خسر"(٢).

ويحتمل أنه أراد به قدم بعض الجبارين عينا، ويكون الله - تعالى - قد ألهم النار طلب المزيد إلي حين وضع قدم ذلك الجبار المعين فيها، ويحتمل أنه أراد به مالكا خازن النار(٣).

من الملاحظ أن التأويلات التي قيلت في القدم كلها احتمالات ظنية غير مقطوع بها، والإمام الغزالي يقول: " إنه يجب أحيانا الكف عن التأويل، وتعيين المعني المراد، إذا لم يوجد الدليل القاطع علي المعني المراد، وكذلك عند تعارض الاحتمالات، لأن الحكم علي مراد الله تعالى ومراد رسوله بالظن والتخمين خطر(٤).

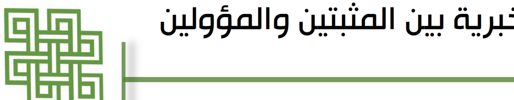
فالأسلم إذاً أمام هذه الاحتمالات هو التوقف مع التفويض، هذا إلي جانب ما جاء في القرآن والسنه من صفات أخري يوهم ظاهرها التشبيه.

رأي المثبتين للصفات من السلف والأشاعرة إثباتها بلا كيف، والحنابلة قالوا بإثباتها علي حقيقتها وظاهرها ورأي فريق المؤولين: صرفها عن ظاهرها وحملها علي معني يتفق مع تنزيه الله تعالي، ويتحمله ظاهر اللفظ من حيث اللغة.

وهذه الصفات منها: النفس، والصورة واليمين، والساعد، والكف، والإصبع، والأنامل(٥).

---

(١) راجع / أساس التقديس / الرازي / ص ١٨٦.
(٢) سورة العصر آية: (٢).
(٣) راجع أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ص ٤٧٠.
(٤) راجع قانون التأويل / الغزالي / ص ١٣٧، الجام العوام / الغزالي / ص ٢٠.
(٥) وقد جاء ذكرها وتأويلها في كتاب أساس التقديس / الرازي / صفحات متفرقة، وأبكار الأفكار / الآمدي / (المسألة الثامنة) في أنه (هل للباري تعالى صفة زائدة علي ما أسفلناه من الصفات أم لا؟)



المطلب الثاني
صفات الفعل الخبرية وموقف العلماء منها

أولاً: صفة الاستواء:

جاء لفظ الاستواء في تسع آيات في القرآن الكريم منها: قوله تعالي: "الرحمن علي العرش استوي"[(١)] وقوله تعالي: "إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوي علي العرش"[(٢)]. اختلفت آراء العلماء حول الاستواء إلي: مثبتين و مؤولين.

أولاً: المثبتون:

أثبتها السلف صفة لله تعالى بلا كيف ولا تشبيه، كما أثبتها الأشعري والباقلاني صفة من صفات الفعل لله تعالى مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام، ومما يؤكد أنها من صفات الفعل ما نقله البيهقي عن الأشعري أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلا سماه استواء كما فعل فى غيره فعلا سماه رزقا ونعمة أو غيرهما من أفعاله، ثم لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله تعالي: "ثم استوي علي العرش" وثم للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال وأفعال الله توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة[(٣)].

وأثبتها أيضاً الحنابلة صفة لله تعالي، ولكن علي ظاهرها وحقيقتها اللغوية[(٤)]، وذهب إلي مثل ذلك ابن تيمية وشارح التدمرية والعقيدة الواسطية "بن عثيمين واستدلوا علي ذلك بقول الإمام مالك: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه".

فذكر أن معني الاستواء هو العلو الاستقرار، وزعم أن هذا هو رأي السلف فقال: "إن مادة الاستواء إذا تعدت بـ "علي" فهي بمعني العلو والاستقرار هذا ظاهر اللفظ، وهذه مواردها في القرآن وفي كلام العرب "[(٥)].

---

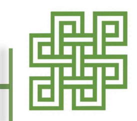
(١) سورة طه آية: (٥).

(٢) سورة الأعراف: (٥٤).

(٣) راجع الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤١١، وأصول الدين / البغدادى ص ١١٣.

(٤) راجع كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل / للإمام محمد بن إسحاق بن خريمة المتوفي في ٣١١ هـ / تخريج عبد الله بن عامر / ص ٨٩ - دار الحديث القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، وقد استدل بأحاديث كثيرة بعضها ضعيف لكي يؤكد المعني الحقيقي الذي ذهب إليه.

(٥) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية / الشيخ محمد بن صالح العثيمين/ص٢٣٩ وتقريب التدمرية / ص٤٠،٤٢.



فهنا فسر ابن تيمية الاستواء بالعلو والاستقرار وهذا مخالف لما كان عليه السلف الصالح حينما سألوا عن الاستواء، فلم يقل الإمام مالك أنه الاستقرار بمعناه البشري وإنما كان الجواب الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه. فهذا يدل علي أن منهجهم هو تفويض معناه وكيفيته إلي الله تعالي، أما ابن تيمية، فهو فسره، وحدده بمعني العلو والاستقرار الحقيقي، وهذا أخطر مما أخذه علي الذين أو لوه بالاستيلاء أو القصد لأن الاستقرار علي الشيء يشعر بأن المستقر لم يكن كذلك حتي استقر علي ذلك الشيء، وهذا يستلزم التغير في ذاته، لأن فعل الاستقرار قائم به، وهذا أيضا قياس للغائب علي الشاهد وهو خرق للمنهج الذي ارتضاه ابن تيمية[١].

فهو لم يتابع السلف في التفويض، ولم يذهب إلي ما ذهب إليه أهل التأويل، بل أثبت الاستواء علي حقيقته البشرية مثلما فعل الحنابلة السابقون عليه مثل ابن خزيمة وغيره.

ثانياً: المؤولون:

ذهبت المعتزلة إلي تأويلها، لأن مثل هذه النصوص لا يمكن الاستدلال عليها بالسمع، وإنما طريقها العقل، والعقل عندها يحيل نسبة مثل هذه الصفات علي ظاهرها لله تعالي، لذلك أوجبت صرفها عن ظاهرها علي وجه يتفق مع دلالة العقل.

يقول القاضي عبد الجبار: أولاً: إن الاستدلال بالسمع علي هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها - وهل هذا إلا استدلال بالفرع علي الأصل، وذلك محال.

ثانياً: هو أنا ما لم نعلم به عالما لذاته لا نعلمه عدلا، والجسم يستحيل أن يكون عالما لذاته ثم يقال لهم: الاستواء ههنا بمعني الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة مثل قول الشاعر:

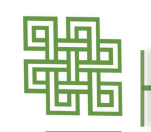
تركناهم صرعى لنسر وطائر ** فلما علونا واستوينا عليهم

كما فسر أيضا العرش " بالملك " وذلك ظاهر في اللغة يقال: " ثل عرش بني فلان " أي إذا زال ملكهم[٢].

---

(١)) راجع المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام / د محمد عبد الستار نصار / جـ ٢ / ص ٦٨٢.

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة / القاضى عبد الجبار / تحقيق د عبد الكريم عثمان / ص ٢٢٦.



وقد رفض الشيخ أبو الحسن الأشعري تأويل المعتزلة للاستواء بمعني الاستيلاء وقال: " فلو كان الله مستويا علي العرش بمعني الاستيلاء - وهو سبحانه مستول علي الأشياء كلها - لكان مستويا علي العرش، وعلي الأرض، وعلي السماء، وعلي الحشوش والأفراد، لأنه قادر علي الأشياء مستول عليها، وإذا كان قادراً علي الأشياء كلها - ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول: إن الله عَزَّوَجَلَّ مستو علي الحشوش الداخلية - لم يجز أن يكون الاستواء علي العرش، الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها "[1].

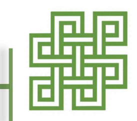
وحاول الأشعري من جهته أن يثبت بالأدلة أن الله مستويا علي العرش بمعني يخص العرش دون غيره، وأكد علي أن هذا هو رأي أهل العلم ونقلة الآثار وحملة الأخبار[2] وبذلك يكون الأشعري قد رفض تأويل المعتزلة للاستواء " بالاستيلاء " كما رفض رأي كل من ذهب مذهبهم في ذلك.

أما البغدادى، فقد رفض تأويل الاستواء، ولكنه أول " العرش " بالملك مثل المعتزلة. فقال: " والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية علي معني الملك كأنه أراد أن الملك ما استوي لأحد غيره، وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه "[3].

كما ذهب الإمام الجويني إلي تأويل الاستواء، ورد علي الذين يثبتونه صفة لله تعالى بقوله: " إن حملها علي ظاهرها علي مقتضي الحس لا يجوز، والاستواء بمعني الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر، لأنه التزام بالتجسيم، وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم علي اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، وإذا أزيل الظاهر قطعا فلابد بعده في حمل الآية علي محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع "[4].

وذهب الجويني إلي حمل الاستواء علي القصد أو القهر والغلبة. فقال: " ولا يبعد حمل الاستواء علي قصد الإله إلي أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، واستشهد عليه بقوله تعالي:" ثم استوي إلي السماء وهي دخان "[5].

(١) الإبانة / الأشعري / ص ٣٧.
(٢) راجع المصدر نفسه / ص ٣٧.
(٣) أصول الدين / البغدادي / ص ١١٣.
(٤) الإرشاد / الجويني / ص ٤١ - ٤٢.
(٥) سورة فصلت آية: (١١).



كما قال أيضاً: لم يمتنع حمل الاستواء علي القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة إذ العرب تقول استوي فلان علي الممالك إذا احتوي علي مقاليد الملك واستعلي علي الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات. فإن قيل: الاستواء بمعني الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة ومحاولة، قلنا: هذا باطل إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك، لأنبأ عنه القهر[١].

و ذهب الإمام الغزالي أيضا إلي تأويل الاستواء: فقال " أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلاً مثل محل العرض أو مكاناً مثل مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً، وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له "[٢].

والنسبة التي ارتضاه الإمام الغزالي هي كونه " مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات، ويصلح الاستيلاء عليه، لأن يتمدح به ويتبعه به علي غيره الذي هو دونه في العظم، فهذا مما لا يحيله العقل، ويصلح له اللفظ، فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً. أما صلاح اللفظ فظاهر عند الخبير بلسان العرب.

فمن المستحسن في اللغة أن يقال: استوي الأمير علي مملكته[٣]. وتفسير الإمام الغزالي للاستواء بالاستيلاء هو قريب من تأويل المعتزلة الذي سبق أن رفضه الشيخ أبو الحسن الأشعري.

ورفض الإمام الرازي حمل الاستواء علي الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وأتي بأدلة نقليه وعقلية كثيرة تمنع هذه النسبة منها علي سبيل المثال.

أولاً: من الدلائل السمعية:

١- قوله تعالي: "قل هو الله احد" فوصفه بكونه أحداً، والأحد مبالغة في كونه واحدا، والذي يمتلئ منه العرش، ويفضل عن العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا فوق أجزاء العرش، وذلك ينافي كونه أحداً.

٢- أنه تعالى قال: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية"[٤].

فلو كان إله العالم في العرش، لكان حامل العرش حاملا للإله، فوجب أن يكون

---

(١) راجع / الإرشاد / الجويني / ص ٤١ - ٤٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد / الإمام الغزالي / تحقيق الشيخ محمد مصطفي أبو العلا / ص ٥٥.

(٣) راجع المصدر نفسه / ص ٥٦، وإلجام العوام عن علم الكلام / ص ٢١. إحياء علوم الدين / جـ ١ / ص ١٩٣.

(٤) سورة الحاقة آية: (١٧).

الإله محمولاً حاملاً، ومحفوظاً حافظاً، وذلك لا يقوله عاقل[1].

ثانياً: الدلائل العقلية:

لقد استدل الإمام الرازي بحج كثيرة تدل علي استحالة حمل الاستواء علي الاستقرار والجلوس منها علي سبيل المثال. أنه لم ثبت أن ما قبل قوله: "الرحمن علي العرش استوي" وما بعده ينفي كون سبحانه وتعالي مختصا بشيء من الأحياز والجهات، وإذ كان كذلك امتنع أن يكون المراد بقوله: "الرحمن علي العرش استوي" هو كونه مستقرا علي العرش، وأن ما قبلها، وما بعدها مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عصمته في الإلهية، أو كمال التصرف، وبالتالي يلزم أن قوله: "الرحمن علي العرش استوي" كذلك، وإلا لزم أن يكون ذلك كلاما أجنبيا عما قبله، وما بعده، وذلك غير جائز[2].

ولم ثبت للإمام الرازي استحالة حمل الاستواء علي الاستقرار، ذهب إلي القول برأيين: الأول: التفويض. والثاني: التأويل التفصيلي عن طريق حمل اللفظ علي معني يليق بجلال الله تعالى وتحتمله اللغة.

يقول عن ذلك: " فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله: " ثم استوي علي العرش " علي الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان:

الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة، ولا نخوض في تأويل الآية علي التفصيل، بل نفوض علمها إلي الله، وهو الذي قررناه في تفسير قوله: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به"[3] وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه[4].

والثاني: أن نخوض في تأويله علي التفصيل. فذهب إلي أن حمله على كمال استيلائه علي العرش الذي هو أعظم المخلوقات في الموجودات المحدثة، يكون بذلك موافقا لما قبل هذه الآية، ولما بعدها فكان هذا الوجه أولي. كما ذكر أنه لم تبين

(١) راجع مفاتيح الغيب / الفخر الرازي / جـ ١٤ / ص ١١٨.

(٢) راجع أساس التقديس / الإمام الرازي / ص ٢٠٠، وقد ذكر في مفاتيح الغيب حجج كثيرة تدل علي استحالة حمله علي الاستقرار - راجع / مفاتيح الغيب / جـ ١٤ / ص ١٠٦ - ١٢١.

(٣) سورة آل عمران آية: (٧).

(٤) راجع مفاتيح الغيب / الفخر الرازي / جـ ١٤ / ص ١٢١.

أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، وجب أن يكون المراد هو الاستيلاء، والقهر، ونفاذ، القدر، وجريان الأحكام الإلهية وهذا مستقيم علي قانون اللغة. واستدل بقول الشاعر:

قد استوي بشر علي العراق ** من غير سيف ودم مهراق[(١)]

كما عرض الإمام الرازي أدلة المعترضين علي حمل الاستواء علي الاستيلاء ورد عليها بقوله: " إن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع، وعلي هذا التقدير، فقد زالت هذه المطاعن بأسرها، وخص العرش بالذكر، لأنه أعظم المخلوقات "[(٢)].

وارتضي الأمدي تأويل الاستواء " بالاستيلاء ".

فقال: " فمنهم من حمل الاستواء في الآية علي الاستيلاء والقهر، ومنه قول العرب استوي الأمير علي مملكته، عند دخول العباد في طاعته - واستدل بقول الشاعر - قد استوي بشر علي العراق - وقال - بأن ذلك من أحسن التأويلات وأقربها "[(٣)].

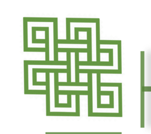
وذهب إلي تأويلها أيضا الإيجي، فذكر آراء العلماء في تأويل الاستواء، وارتضي حملها علي الاستيلاء[(٤)]، والرأي الذي أميل إليه هو وصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ثم التفويض في المعني والكيفية إلي الله تعالي.

ثانياً: صفة النزول:

ورد لفظ النزول في السنة النبوية الصحيحة، ولكنه لم يرد في القرآن الكريم فقد روي عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن رسول الله قال: "ينزل ربنا تبارك وتعالي كل ليلة إلي السماء الدنيا حين يبقي ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه ومن يستغفرني فأغفر له"[(٥)].

---

(١) راجع / أساس التقديس / ص ٢٠٠.
(٢) أساس التقديس، ص٢٠٣.
(٣) أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ص ٤٦٢.
(٤) راجع / المواقف / الايجي / الموقف الخامس / ص ٢٧٢ - ٢٧٣، ٢٩٧.
(٥) أخرجه مسلم في صحيحه / كتاب صلاة المسافرين وقصرها - باب صلاة الليل / جـ ٦ / ص ٣٦، وأخرجه البخاري في صحيحه / كتاب التوحيد - باب قول الله تعالى أنزله بعلمه / جـ ٤ / ص ٢٩٦.



أثبت السلف وبعض الأشاعرة النزول صفة لله تعالى بلا كيف ولا تشبيه وتفويض العلم إلي الله سبحانه وتعالي، كما أثبتها الحنابلة (الغلاة)علي ظاهرها وحقيقتها التي هي بمعني الانتقال والحركة، وذهب إلي ذلك بعض أصحاب الحديث الذين ضلوا عن الطريق المستقيم. فقد ذكر البيهقي أنه قد ذل بعض شيوخ أهل الحديث ممن يرجع إلي معرفته بالحديث والرجال، فحاد عن هذه الطريقة حتي روي حديث النزول، ثم أقبل علي نفسه فقال: إن قال قائل كيف ينزل ربنا إلي السماء؟ قيل له ينزل كيف يشاء فإن قال: هل يتحرك إذا نزل؟ فقال: وإن شاء يتحرك وإن شاء لم يتحرك وهذا خطأ فاحش عظيم، والله تعالى لا يوصف بالحركة، لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون كلاهما من أعراض الحدث، وأوصاف المخلوقين، والله تبارك وتعالي متعال عنهما ليس كمثله شيء[١].

كما رفض ابن الجوزي ما ذهب إليه الحنابلة الغلاة من إثبات الصفة علي حقيقتها وانتقدهم، وذهب إلي أن القول في ذلك علي رأيين:

الأول: التأويل.

والثاني: السكوت مع اعتقاد التنزيه، وامتناع تجويز النقله[٢].

وذهب ابن تيمية إلي أن المقصود بالنزول هو النزول الحقيقي المعروف بالهبوط من أعلي إلي أسفل.

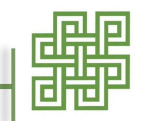
فقال: بعد شرح لأنواع النزول في القرآن: " إنه قد تبين أن ليس في القرآن ولا في السنة لفظ النزول إلا فيه معني النزول المعروف وهذا هو اللائق بالقرآن، فإنه نزل بلغة العرب، ولا تعرف العرب منزلا إلا بهذا المعني، ولو أريد غير هذا المعني لكان خطابا بغير لغتها، ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى فى معنى آخر بلا بيان وهذا لا يجوز "[٣].

فهو هنا قال بالنزول الحقيقي لله تعالى بذاته بحركة وانتقال ولكن ليس كانتقال الأجسام. وقد تابعة في ذلك ابن قيم الجوزية، فقال هو الآخر بالنزول الحقيقي، ونسب

(١) راجع / الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤٤٦.

(٢) راجع / دفع شبه التشبيه / ابن الجوزي / ص ٦٤.

(٣) التبيان في نزول القرآن / ابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبري / جـ ١ / ص ٢٢٧/ طبعة ١٣٢٣ هـ بمصر.



ذلك إلي السلف وأئمة الحديث ورد علي الذين قالوا بتأويله بالرحمة أو الأمر وخلافه[(١)].

ولكني أتعجب من وصف ابن تيمية وتلميذة ابن القيم لله تعالى بالنزول الحسي الذي هو بمعني الحركة والانتقال، والحركة والانتقال من صفات الحوادث، وفي الوقت نفسه يقولون بتنزيهه تعالى عن الجسمية أليس في هذا تعارض؟

ومما يؤكد هذا التعارض ما ذكره ابن قيم الجوزية في موضع آخر من أن "الخلال أخبر أن حنبلا حدثهم قال: سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروي "أن الله عَزَّوَجَلَّ ينزل إلي سماء الدنيا - وأن الله يري - وأن الله يضع قدمه وما أشبه ذلك "، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معني ولا نرد منها شيئا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد علي الله قوله، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية، وليس كمثله شيء، وهذا الكلام، وكلام الشافعي من مشكاة واحدة"[(٢)].

فيقول هنا نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معني ولا حد ولا غاية وليس كمثله شيء، فهذا يؤكد علي أن الظاهر الحسي الذي حاول أن يثبته علي حقيقته الحسية ابن القيم واستاذه ابن تيمية غير مراد، ويفوض علم المعني المراد والكيفية لله سبحانه وتعالي، وبذلك يكون أقر بما أنكره علي القائلين بالتفويض.

آراء المؤولين في النزول:

ذهب فريق من المؤولين إلي عدم إثبات النزول صفة لله تعالى علي ظاهره الذي يوهم الحركة والانتقال، لأن الحركة والانتقال محال في حق الله تعالي، لذلك أوجبوا صرف اللفظ عن ظاهره إلي معني آخر يتحمله اللفظ ويليق بتنزيه الله تعالى وتقديسه. وأنكرت المعتزلة هذا الحديث بحجة أنه من أخبار الآحاد التي لا يعمل بها في مجال الاعتقادات.

فقال القاضي عبد الجبار: " وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبة، لا لمكانة بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقا لها، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله علي طريق

---

(١) راجع / مختصر الصواعق المرسلة / ابن قيم الجوزية / ص ٤٤١ - ٤٤٧.

(٢) المصدر نفسه / ص ٤٦٩.

الحكاية عن غيره "[1].

وأكد أبو الحسن الأشعري نفي المعتزلة لحديث النزول بقوله: " ونفوا - المعتزلة - ما روي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الله عَزَّوَجَلَّ ينزل كل ليلة إلي سماء الدنيا"[2].

وبالرغم من إنكار المعتزلة لهذا الحديث إلا أنه جاء في السنة الصحيحة، ورواه الكثيرون، وأثبتوا صحته، وأثبت ذلك البيهقي فيما رواه من قول عباد بن العوام: " قدم علينا شريك بن عبد الله منذ نحو خمسين سنة، قال: فقلت له يا أبا عبد الله إن عندنا قوما من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث، قال: فحدثني بنحو من عشرة أحاديث في هذه وقال: أما نحن فقد أخذنا ديننا هذا عن التابعين عن أصحاب رسول الله فهم عمن أخذوا"[3].

وأكد صحته ابن الجوزي بقوله: " روي حديث النزول عشرون صحابيا"[4]، فإنكار المعتزلة لهذا الحديث إذا غير صحيح.

أما عن رأي المؤولين من الأشاعرة:

فقد تيقن لهم صحة هذا الحديث وثبوته، ولكنهم رفضوا حمله علي ظاهره، وقاموا بتأويله، ولهم في تأويله آراء:

رفض الإمام " الجويني " حمل النزول علي التحول والانتقال، لأن ذلك من صفات الأجسام الحادثة، والله تعالى قديم أزلي، فاتصافه بذلك محال، ورأي حمله علي نزول ملائكته المقربين، أو علي إسباغ الله نعماءه علي عباده فقال عن ذلك:

أولاً: " والوجه حمل النزول، وإن كان مضافا إلي الله تعالى علي نزول ملائكته المقربين، وذلك سائغ غير بعيد، ونظير ذلك قوله تعالي: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله"[5]، معناه إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله، ولا يبعد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً "[6].

---

(١) شرح الأصول الخمسة / القاضى عبد الجبار / ص ٧٧٠.

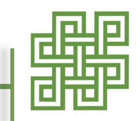
(٢)) الإبانة / الأشعري / ص ٨.

(٣) الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤٤٤.

(٤) دفع شبه التشبيه / ابن الجوزي / ص ٦٤.

(٥) سورة المائدة آية: (٣٣).

(٦) الإرشاد / الجويني / ص ١٦١.



ثانياً: قال: "ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول علي إسباغ الله نعماءه علي عباده مع تماديهم في العدوان وإصرارهم علي العصيان، وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالي، وتذكر ما هم بصدده من أمر الآخرة "[1]، كما استدل علي أن النزول ليس من شرطة الانتقال، بإطلاق النزول مضافا إلي القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام[2].

وتابع الإمام الغزالي إمام الحرمين في تأويل النزول وعدم حمله علي ظاهره الذي يشعر بالحركة والانتقال، وذهب إلي أنه يجوز حمله مضاف إلي ملك من الملائكة كما قال تعالي: " وسئل القرية " والمسئول بالحقيقة أهل القرية، وإضافة التابع إلي المتبوع متداول في الألسنة، فيقال مثلاً: ترك الملك علي باب البلد ويراد عسكره[3].

كما ذهب إلي أنه قد يحمل علي التلطف والرحمة. وشرح ذلك بقوله: إن لفظ النزول قد يستعمل علي التلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر، يقال فلان رفع رأسه إلي عنان السماء أي تكبر، ويقال ارتفع إلي أعلي عليين أي وإن علا أمره، وإذا سقطت رتبته يقال قد هوي به إلي أسفل السافلين، وإذا تواضع وتلطف له تطامن إلي الأرض، ونزل إلي أدني الدرجات، فإذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها، وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف، وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء. فالنظر إلي هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها، ويحيل العقل النزول بطريق الانتقال، لأن ذلك خاص بالتحيز، كما يحيل سقوط الرتبة عن الله تعالي، لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله، ولا يمكن زوال علوه، فلم يبقي إلا أن يحمل علي النزول بمعني اللطف والرحمة، وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة وهذا ممكن فيتعين التنزيل عليه[4].

وقال: خصص السماء الدنيا، لأنها عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط إلي الثري وارتفع إلي الثريا علي تقدير أن الثريا أعلي الكواكب، والثري أسفل المواضع. وخصص الليالي، لأنها مظنة الدعوات[5].

---

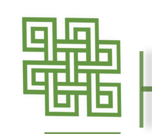
(١) المصدر نفسه / ص ١٦٢.

(٢) راجع المصدر نفسه / ص ١٦٢.

(٣) راجع الاقتصاد في الاعتقاد / الغزالي / ص ٥٦.

(٤) راجع المصدر نفسه / ص٥٧.

(٥) راجع المصدر نفسه / ص ٥٨.



كما ذهب الإمام الرازي أيضا إلي تأويل النزول، فحمله علي معني نزول رحمته إلي الأرض، ورفض ما يشعر به الظاهر من أنه نزول انتقال من مكان إلي مكان كما يفهم من معني النزول في اللغة.

ورد علي القائلين بالنزول الحقيقي علي سبيل الانتقال أن هذا باطل ومحال من وجوه أهمها: قوله: " إن القوم رأوا أن كل سماء في مقابلة السماء التي فوقها تكون كقطرة في بحر، وكدرهم في مفازة، ثم كل السموات في مقابلة الكرسي كقطرة في البحر، والكرسي في مقابلة العرش كذلك، ثم يقولون: إن العرش مملوء منه، والكرسي موضع قدمه.

فإذا نزل إلي السماء الدنيا وهي في غاية الصغر، بالنسبة إلي ذلك الجسم العظيم، فإما أن يقال: إن أجزاء ذلك الجسم العظيم، يدخل بعضها في بعض، وذلك يوجب القول: بأن تلك الأجزاء قابلة للتفرق والتمزق، ويوجب القول أيضا بتداخل الأجزاء بعضها في بعض وذلك يقتضي جواز تداخل جملة العالم في خردلة واحدة، وهو محال. وإما أن يقال: إن تلك الأجزاء بليت عند النزول إلي السماء الدنيا وذلك قول بأنه قابل للعدم والوجود، وذلك مما لا يقوله عاقل في صفة الإله تعالي، فثبت بهذا البرهان القاهر: أن القول بالنزول علي الوجه الذي قالوه باطل[١]. وبذلك يثبت الرازي أن النزول الحقيقي محال، لأنه يؤدي إلي تداخل ما لا يتناهي فيما يتناهي وهذا محال.

وهذا رد قوي علي الحنابلة وابن تيمية وتلميذه ابن قيم، لأنهم يثبتون النزول علي حقيقته المعروفة.

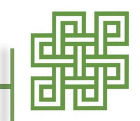
وانتهي الرازي إلي القول بالتأويل، وحمل النزول علي نزول رحمته إلي الأرض، وقد تابع الآمدي قول من تقدمه من المتكلمين الذين أولوا النزول علي معني اللطف والرحمة، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن والاستغناء الكامل[٢].

رابعاً: صفة القرب والمعية:

هذه الصفة ذهب إلي إثباتها بعض السلف، لكونه تعالى وصف نفسه بها ووصفه بها رسوله الكريم، ولكن بلا كيف ولا تشبيه، ولا اختلاط مع الأجسام.

فقد جاء في القرآن الكريم وصف الله تعالى بالقرب في قوله تعالي: "وإذا سألك

(١) راجع أساس التقديس / الرازي / ص ١٤٤.
(٢) راجع أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ٤٦٤.



عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان"[١].

ووصف نفسه بالمعية في قوله تعالي: "إن الله مع الذين اتقوا"[٢]، وقوله تعالي: "وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير"[٣] هذا وقد تحرج البعض من علماء السلف وكثير من الخلف من إجراء لفظ القرب والمعيه علي ظاهره، فذهبوا إلي تأويلها، فقد ذكر ابن تيمية الذي طالما هاجم المؤولون أن بعض أئمة السلف ذهب إلي تأويل القرب والمعية، فذهبوا إلي أن معني القرب هو قرب ملائكته والمعيه أي معهم بعلمه.

"فإذا جاءت هذه الكلمة، فهي تفسير للمعيه بالمقتضي، ليس تفسيراً لحقيقة الكلمة والذي يحمل ويحدو علي التفسير بهذا المنازع في هذا المبتدعة الذين يقولون: إنه مختلط بهم، فيأتي البعض من السلف بالمراد بالسياق، وهو أنه بكمال علمه، ولكن لا يريدون أن كلمة (مع) مدلولها بكل شيء عليم، بل اجتمعت معها في العلم وزادت المعيه في المعني، وهو كونه معهم، فتفسيرها بالمقتضي لا يدل علي أن معناها باطل، فالكل حق"[٤].

وبرر ابن تيمية تأويل السلف للمعيه بقوله: "فمن فسرها من السلف بالمقتضي فلحاجة دعت إلي ذلك وهو الرد علي أهل الحلول الجهمية الذين ينكرون العلو والقرآن يفسر بالمطابقة وبالمفهوم وبالاستلزام والمقتضي وغير ذلك من الدلالات"[٥].

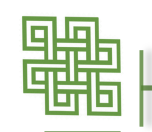
وبذلك يكون ابن تيمية قد ارتضي التأويل الذي هاجمه من قبل، بل وذكر أن السلف قد ذهبوا إلي التأويل في بعض النصوص، ونقول له كما قال الإمام الرازي " إذا جوزنا التأويل في موضع، وجب تجويزه في سائر المواضع "[٦].

كما ذهب إلي تأويله أيضا إمام الحرمين (الجويني) وذكر أن الحشوية أنفسهم ذهبوا إلي تأويل المعيه علي معني الإحاطة بالخفيات[٧]، وارتضي تأويلها بالعلم والإحاطة.

وتابعه في ذلك الإمام الغزالي، فحملها علي الإحاطة والعلم[٨]، وذهب الإمام

---

(١) سورة البقرة آية: (١٨٦)
(٢) سورة النحل آية: (١٢٨).
(٣) سورة الحديد آية: (٤)
(٤) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية / للشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ٣٤٣.
(٥) المصدر نفسه / ص ٣٤٣.
(٦) مفاتيح الغيب / الإمام الرازي / جـ ٢٩ / ص ٢١٦.
(٧) راجع / الإرشاد / الجويني / ص ١٦٠ - ١٦١.
(٨) راجع / إحياء علوم الدين / الغزالي / جـ ١ / ص ١٩٣.



الرازي إلي تأويلها فحملها علي العلم والحفظ فقال عن ذلك عند تفسير قوله تعالي: " وإذا سألك عبادي عني فإني قريب" اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ.

وذهب إلي أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بالجهة، وذلك لأنه تعالى لو كان في المكان، لكان قريبا من الكل، بل يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا عن غيرهم، ولكان إذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب، فلما دلت الآية علي كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة.

ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة، ثبت أن المراد منه القرب بمعني أنه تعالى يسمع دعائهم ويري تضرعهم أو المراد من هذا القرب العلم والحفظ. وعلي هذا الوجه قال تعالي: "وهو معكم أينما كنتم"[١]. وقال تعالي: "ما يكون من نجوي ثلاثة إلا هو رابعهم"[٢].

فيقول الرازي: والمسلمون يقولون إنه بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة[٣]، أي أن الإجماع انعقد علي أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيز لذلك لا بد من التأويل[٤].

خامساً: صفة الرضا والغضب والحياء:

ذهب البعض إلي إثبات الرضا والغضب والحياء صفات لله تعالى واستدل علي ذلك: بأن الله تعالى وصف نفسه بها، ووصفه بها رسوله الكريم،

فجاء في القرآن الكريم عن الرضا مثلاً: قوله تعالي: "رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ ورضوا عنه"[٥]، وقال تعالي: "لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة"[٦]، وقال تعالى عن الغضب: "ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه"[٧].

---

(١) سورة الحديد، آية: ٤.

(٢) سورة المجادلة آية: (٧).

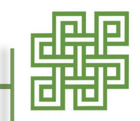
(٣) راجع مفاتيح الغيب / الرازي / جـ ٥ / ص ١٠٤، جـ ٢٩ / ص ٢١٦.

(٤) راجع المصدر نفسه / جـ ٢٩ / ص ٢١٦.

(٥) سورة البينة آية: (٨).

(٦) سورة الفتح آية: (١٨).

(٧) سورة النساء آية: (٩٣).



وقال تعالى عن الحياء: "إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها"[١]. فقد أثبتها السلف صفات لله بدون كيف ولا تشبيه، وتفويض المعني لله، أما الحنابلة الغلاة فقد أثبتوها علي ظاهرها الحقيقي، ومنعوا تأويلها، وتابعهم في ذلك ابن تيمية وتلميذة ابن القيم الجوزية.

ورد ابن تيمية علي الذين لا يثبتونها صفة، ويؤولونها بقوله: فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة. سميع بسمع... الخ ويجعله حقيقة وينازع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهته فيجعل ذلك مجازا، ويفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات، من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر[٢].

فهو قد أثبت هذه الصفات علي حقيقتها اللغوية التي تحرج منها المؤولون، وذهبوا إلي تأويلها، لأنها في نظرهم لا تليق بتنزيه الله تعالي، أما ابن تيمية فلا يتحرج من إثباتها بلفظها ومعناها الحسي، ثم بعد ذلك ينفي الكيفية.

أما عن رأي المؤولين:

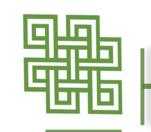
رفض المؤولون نسبة هذه الصفات علي ظاهرها اللغوي لله تعالي، وقالوا بجواز تأويلها فظاهر الرضا والغضب هو رقة الطبع وسكونه، وميله عند الرضا، ونفوره وتغيره عند الغضب، والحياء: تغير وانكسار يعتري الإنسان في خوف ما يعاتب ويذم به، وهذا الظاهر لا يجوز وصف الله تعالى به. لذلك رد القاضي الباقلاني صفة الرضا والغضب، وكذلك الرحمة والسخط والحب، والعداوة، والبغض إلي الإرادة.

فقال: فإن قيل: فما الدليل علي أن غضب الله سبحانه ورضاه، ورحمته وسخطه، وحبه، وعداوته، وموالاته، وبغضه إنما هو إرادته، لإثابة من رضي عنه وأحبه ووالاه، ونفعه، وأن غضبه، وسخطه، وبغضه، وعداوته إنما هو إرادة عقاب من غضب عليه وسخط وعادي إيلامه وضرره.

والدليل علي ذلك: إن الغضب والرضا ونحو ذلك لا يخلو، إما أن يكون المراد به إرادته النفع والضرر فقط أو يكون المراد به نفور الطبع وتغيره عند الغضب ورقته وميله، وسكونه عند الرضا، فلما لم يجزأن يكون الباري جلت قدرته ذا طبع يتغير وينفر،

(١) سورة البقرة آية: (٢٦).

(٢) راجع / الرسالة التدمرية / ابن تيمية / تحقيق زهير الشاويش / ص ٢١.



ولا ذا طبع يسكن ويرق، وأن هذه من صفات المخلوقين، وهو تعالى عن جميع ذلك: ثبت أن المراد بغضبه، ورضاه، ورحمته وسخطه إنما هو إرادته، وقصده إلي نفع من كان في معلومة أنه ينفعه وضرر من سبق في علمه وخيره أنه يضره لا غير ذلك[1].

كما ذهب إلي تأويلها: إمام الحرمين "الجويني".

وذكر أن فريق من أصحابه قد عبر بهما عن إنعام الله تعالى وأفضاله وهما من صفات أفعاله. والمعني إذا أحب الله تعالى عبداً، فليس المراد به تحننا عليه وميلا إليه، بل المراد إنعامه علي عبده، ومحبة العبد لربه تعالى وإذ عانه له وانقياده لطاعته، وذكر أن هذا الفريق حمل هذه الألفاظ علي الإرادة مثل الباقلاني[2].

وذهب الإمام الرازي إلي القول بالتأويل، ووضع قانون كلى يعمل به في هذه الصفات وأمثالها، فقال: إن القانون الكلي في أمثال هذه الصفات، إن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام، إذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول علي نهايات الأغراض لا علي بدايات الأعراض، مثاله: إن الحياء حالة تحصل للإنسان، ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلي القبيح.

وأما النهاية، فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالي، فليس المراد منه ذلك اللحوق الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته، بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه. وغايته وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية، وهو إيصال العقاب إلي المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب، فليس المراد هو ذلك المبدأ - أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام - بل المراد: تلك النهاية، وهي إنزال العقاب، فهذا هو القانون[3].

وطبق الرازي هذا القانون علي أمثال هذه الصفات فقال مثلاً: عن الرضا: أن العبد مخلوق من جسد وروح، فجنة الجسد هي الجنة الموصوفة، وجنة الروح هي رضا الرب، والإنسان مبتدأ أمره من عالم الجسد ومنتهي أمره من عالم العقل والروح، فلا حرم ابتدأ بالجنة وجعل المنتهي، هو رضا الله، ثم إنه قدم رضا الله عنهم علي قوله "ورضوا عنه" لأن الأزلي هو المؤثر في المحدث، والمحدث لا يؤثر في الأزلي[4].

(١) راجع الإنصاف / الباقلاني / ص ٤٠ - ٤١، والتمهيد / ص ٤٨.
(٢) راجع الإرشاد / الجويني / ص ٢٣٨ - ٢٣٩.
(٣) راجع أساس التقديس / الرازي / ص ١٩١ - ١٩٢.
(٤) راجع مفاتيح الغيب / الرازي / جـ ٣٢ / ٥٦.

سادساً: صفة الفرح:

لقد أثبت مثبتوا الصفات الفرح صفة لله تعالي، واستدلوا علي إثباتها بما جاء في السنة. فقد روي عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: "الله أفرح بتوبة عبده من رجل نزل منزلا وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه، فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتي اشتد عليه الحر والعطش أو ما شاء الله قال ارجع إلي مكان فرجع فنام نومة، ثم رفع رأسه فإذا راحلته عنده"(١)، فقد أثبتها بعض السلف بلا كيف ولا تمثيل ولا تشبيه.

أما الحنابلة الغلاة، فقد أثبتوها علي ظاهرها حقيقة وتابعهم في ذلك ابن تيمية. فقال: " ونحن نقول: إن المراد بالفرح: الفرح حقيقة، مثلما أن المراد بالله عَزَّوَجَلَّ نفسه حقيقة، ولكننا لا نمثل صفاتنا بصفات الله أبد "(٢).

فهنا أثبت الفرح علي ظاهرة المعروف، ولكنه عقب بأنه ليس مثل فرح الإنسان الذي هو نشوة وخفة يجدها الإنسان من نفسه عند حصول ما يسره، وقال هو فرح يليق به عَزَّوَجَلَّ، ولكن ما المقصود بقوله فرح حقيقة إذا كان ينفي المعني اللغوي المعروف؟

فهذا الكلام لا يخلوا عن أمرين:

الأول: إما أن يقول بأنه فرح حقيقي بالمعني المعروف لنا، وبذلك يقع في التشبيه.

الثاني: وهو كما يقول في نهاية الكلام ليس كفرح المخلوقين أي أن ظاهر اللفظ المعروف لنا غير مراد، وأن المراد فرح يعلمه الله، وبذلك يكون قائل بالتأويل الإجمالي إن لم يعين المعني المجازي.

آراء المؤولين:

لقد تحرج بعض المتقدمين من السلف من إثبات الفرح علي ظاهره، وأجاز التأويل. وعن ذلك يقول البيهقي: " قال أبو سليمان قوله " " الله أفرح " معناه أرضي بالتوبة وأقبل لها، والفرح الذي يتعارفه الناس من نعوت بني آدم غير جائز علي الله عَزَّوَجَلَّ، إنما معناه الرضا، كقوله تعالي: "كل حزب بما لديهم فرحون"(٣) أي راضون والله

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه / كتاب الدعوات / باب التوبة / جـ ٤ / ص ٩٩.

(٢) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية / الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ٣٠٣.

(٣) سورة الروم آية: (٣٢).

(١) راجع الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤٦٧.

أعلم.

وقال أيضاً: ومعني قوله: "الله أفرح" أي أرضي والرضا من صفات الله سبحانه وتعالي[1]، واتجه إلي تأويل الفرح " بالرضا " " ابن الجوزي الحنبلي " فقال: لما كان مسروراً بشيء راضيا قيل له فرح، والمراد الرضا بتوبة التائب، ولا يجوز أن يعتقد في الله سبحانه وتعالي التأثير الذي يوجد في المخلوقين، فإن صفات الحق تعالى قديمة لا تحدث له صفة[2].

كما ارتضي الإمام الرازي تأويل الفرح بالرضا. فقال: " إن من يرضي بالشيء يفرح به، فيسمي الرضا بالفرح "[3]، ولكن هذا التأويل لم يعجب بعض الحنابلة، واتهم المؤولين له بالتعطيل فقال: " وأما تفسير الفرح بلازمه وهو الرضا، وتفسير الرضا بإرادة الثواب فكل ذلك نفي وتعطيل لفرحه ورضاه أوجبه سوء ظن هؤلاء المعطلة بربهم "[4].

وهذا يتعارض مع ما ذهب إليه البعض الآخر من الحنابلة من تفسير الفرح بالرضا، لأن أقرب التفاسير هو تفسيره بالرضا، وهذا يصح في حقه تعالي، وقد بين البيهقي سبب ذلك بقوله: " لأن الرضي هو القبول للشيء والمدح له والثناء عليه، والقديم سبحانه قابل للإيمان من مزك، ومادح له ومن علي المرء بالإيمان يجوز وصفه بذلك"[5].

سابعاً: صفة الضحك والعجب:

أولاً: صفة الضحك:

الضحك من الصفات الفعلية التي جاء ذكرها في السنة، ولم ترد في القرآن الكريم. وقد أثبتها السلف صفة لله تعالى وصف بها نفسه وأخبر بها رسوله الكريم واستدلوا علي ذلك بما روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "قال ناس يا رسول الله، هل نري ربنا يوم القيامة - حديث طويل إلي أن قال - أي رب لا أكونن أشقي خلقك فلا يزال يدعو حتي يضحك الله منه فإذا ضحك منه قال له أدخل الجنة"[6]، هذا وقد ذهب

(١) راجع الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤٦٧.

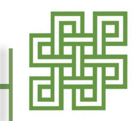
(٢) راجع دفع شبه التشبيه / ابن الجوزي / ص ٦٧.

(٣) أساس التقديس / الرازي / ص ١٩٠.

(٤) العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية / أحمد بن حجر آل بوطامي البنغلي / ص ١٣١/ الطبعة الأولي طبع بمطابع علي بن علي- ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.

(٥) الأسماء والصفات/ البيهقي، ص٤٦٧.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد / باب وجوه يؤمئذ ناضرة إلي ربها ناظرة جـ ٤ / ص ٢٨٤، وصحيح مسلم =



بعض السلف إلي تأويل الضحك.

فقد نقل البيهقي عن أبي سليمان الخطابي قوله عند شرحه لحديث يضحك الله سبحانه إلي رجلين يقتل أحدهما الآخر - فيقول الخطابي: الضحك الذي يعتري البشر عندما يستخفهم الفرح أو يستفزهم الطرب، غير جائز علي الله عَزَّوَجَلَّ، وهو منفي عن صفاته - ومعناه في صفة الله تعالى عَزَّوَجَلَّ الإخبار عن الرضا بفعل أحدهما، والقبول للآخر، ومجازاتهما علي صنيعهما الجنة، مع اختلاف أحوالهما وتباين مقاصدهما[١].

وأثبت ابن تيمية وأتباعه الضحك صفة لله تعالى علي حقيقته اللغوية.

أما عن رأي المؤولين:

رفض المؤولون إثبات الضحك علي حقيقته صفة لله تعالي، وقالوا بجواز تأويله علي معني يليق بجلال الله وتنزيهه، فقد حمله ابن الجوزي علي معني "أبدي الله تعالى كرمه وفضله "[٢].

كما رأي الإمام الرازي استحالة نسبة الضحك علي ظاهره إلي الله تعالي، وذلك من وجوه منها:

الأول: قوله تعالي: "وإنه هو أضحك وأبكي" يبين أن اللائق به أن يضحك ويبكي، فأما الضحك والبكاء فلا يليقان به.

الثاني: إن الضحك سنح يحصل في جلد الوجه، مع حصول الفرح في القلب وهو علي الله تعالى محال.

الثالث: لو جاز الضحك عليه، لجاز البكاء عليه، وقد التزمه بعض الحمقي، وزعم أنه بكي علي أهل طوفان نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهذا جهل شديد، فإنه تعالى هو الذي خلق الطوفان، فإن كرهه فلم خلقه، وإن لم يكرهه فلم ينكر عليه.

الرابع: إن الضحك إنما يتولد من التعجب، والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب، وذلك محال في حق الله أيضاً.

ولذلك ذهب الرازي إلي أنه لا بد من تأويله وصرفه عن معناه الظاهر إلي معني

=

/ كتاب الإيمان / باب آخر أهل الجنة دخولاً / جـ ٣ / ٢٤.

(١) راجع الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤٥٨.

(٢) دفع شبه التشبيه / ابن الجوزي / ص ٦٢.

آخر يليق بجلال الله وتقديسه وقال في تأويله.

١ - إن المصدر كما يحسن إضافته إلي المفعول، فكذلك يحسن إضافته إلي الفاعل فقوله: " ضحكت من ضحك الرب " أي من الضحك الحاصل في ذاتي، بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك ".

٢- أن يكون المراد: أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك، كان هذا القول مضحكا له.

٣- أن يحمل الضحك علي حصول الرضي والإذن، وهذا نوع مشهور من الاستعارة[١].

كما ذهب إلي تأويله الآمدي بقوله: " وتأويله أن يقال: الضحك قد يطلق علي ظهور تباشير النجح في كل أمر، ومنه يقال: ضحكت الرياض إذا بدت أزهارها، وعلي هذا فقوله فضحك، أي بدت تباشير الخير والنجح منه "[٢]، وهذا يدخل تحت الرضا أيضاً.

وبذلك يكون تأويل الضحك بالرضا هو أقرب المعاني وأليقها بالله تعالي.

ثانياً: صفة العجب:

أثبتها السلف صفة لله تعالى بلا كيف ولا تشبيه، وأثبتها علي حقيقته الظاهرة الحنابلة،وابن تيمية.

واستدلوا علي إثباتها بالقرآن الكريم والسنة، قال تعالي: "بل عجبت ويسخرون"[٣].

ومن السنة: ما روي عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: "أتي رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: يا رسول الله أصابني الجهد فأرسل إلي نسائه فلم يجد عندهم شيئاً فقال رسول الله له ألا رجل يضيفه هذه الليلة يرَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقام رجل من الأنصار فقال: أنا يا رسول الله، فذهب إلي أهله فقال: لامرأته ضيف رسول الله لا تدخريه شيئاً، قالت والله ما عندي إلا قوت الصبية، قال فإذا أراد الصبية العشاء فنوميهم وتعالي فأطفئ السراج ونطوي بطوننا الليلة ففعلت، ثم غدا الرجل علي رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: لقد عجب الله عَزَّوَجَلَّ أو ضحك من فلان وفلانه فأنزل الله عَزَّوَجَلَّ ويؤثرون علي أنفسهم ولو كان بهم خصاصة"[٤].

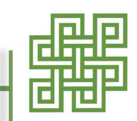
---

(١) راجع أساس التقديس / الرازي / ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) أبكار الأفكار / الآمدي / جـ ١ / ص ٤٧١.

(٣) سورة الصافات آية: (١٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التفسير/تفسير سورة الحشر/ جـ٣، ص١٩٩.



آراء المؤولين:

نقل البيهقي عن أبو سليمان قال: " قوله: " عجب الله " إطلاق العجب لا يجوز علي الله سبحانه وتعالي، ولا يليق بصفاته، وإنما معناه الرضا، وحقيقته أن ذلك الصنيع منهما حل من الرضا عند الله، والقبول له، ومضاعفة الثواب عليه محل العجب عندكم في الشيء التافه إذا رفع فوق قدره، وأعطي به الأضعاف من قيمته "[١].

وقال أيضاً: " وقد يكون العجب بمعني وقوع ذلك العمل عند الله عظيما، فيكون معني قوله: " بل عجبت " أي بل عظم فعلهم عندي"[٢].

وذهب ابن الجوزي إلي حملها علي عظم قدر ذلك الشيء عند الله، لأن المتعجب من الشيء يعظم قدره عنده[٣].

وذهب إلي تأويلها الإمام الرازي، بصرفها عن ظاهرها إلي معني آخر يليق بجلال الله وتنزيهه علي وفق قانونه الكلي الذي أشرت إليه من قبل في النظر إلي أمثال هذه الصفات وهو "أن هذه الألفاظ محمولة علي نهايات الأغراض لا علي بدايات الأغراض".

فيقول: " من تعجب من شيء فإنه يستعظمه، فالتعجب في حق الله تعالى محمول علي أنه يستعظم تلك الحالة، إن كانت قبيحة فيترتب العقاب العظيم عليه، وإن كانت حسنة فيترتب الثواب العظيم عليه "[٤].

هذه نماذج من آراء المؤولين للصفات، وقد ذكرت بعضها علي سبيل المثال لا الحصر.

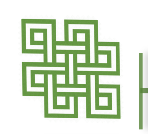
---

(١) الأسماء والصفات / البيهقي / ص ٤٥٩ - ٤٦٠.

(٢) المصدر نفسه / ص ٤٦٥.

(٣) راجع دفع شبه التشبيه / ابن الجوزي / ص ٦٦.

(٤) مفاتيح الغيب / الرازي / جـ ٢٦ / ص ١٢٨.



الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو أن هدانا الله.

من العرض السابق للبحث نستخلص بعض النتائج الآتية:

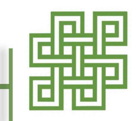
أولاً: إن البحث في الصفات الخبرية يكشف عن عمق العقلية الإسلامية، ومحاولة مفكري المسلمين بذل المجهود المتواصل في خدمة العقيدة الإسلامية، لأن مسألة كهذه ليس من السهولة أن يصدر فيها قضاء أديب أو حكم فنان، وإنما لا بد من عالم متقن متمكن، يكون عمدته النقل المنزل، وغايته تنزيه الله جلا وعلا عن أن يلحق به عجز أو يقع بالنسبة له تعطيل أو تشبيه أو تمثيل.

ثانياً: إن تحديد المفاهيم ضرورة علمية، وقد قمت به طبقا لذلك حتي يكون القارئ علي بينه من المعاني التي أقصدها، بحيث لا ينظر إلي التأويل إن وقع نظرة النافين له وهو ليس مراد عندي، أو ينظر إلي استعمال الظاهر فيظنني أتمسك به علي الناحية التي جاء منها رأي أصحاب الظاهر، فمثلاً التأويل الذي أنكره المثبتون للصفات علي ظاهرها لم يكن كله بدعه كما يقولون بدليل أن المثبتين للصفات كانوا يلجأون إليه أحيانا في بعض الصفات.

ثالثاً: إن الآراء التي عرضتها كانت ممثلة لاتجاهات أصحابها، أما النتائج التي اقتبستها فأغلبها، قد جاء من ناحية تغليب الدليل، لا ناحية الاعتقاد، وبالتالي فمسئولية الترجيح من جانبي تكون عن الأدلة وليست الاعتقاد.

رابعاً: إن التحاور الذي وقع بين العلماء في المسألة يدل علي اجتذاب المعارف الدينية لهؤلاء المفكرين، ومن ثم فيمكن اعتبار هذا التناول قد غلب فيه الجانب المعرفي علي غيره، وبناء عليه فليس المثبت لمفهوم بعينه في نظر النافي لذات المفهوم معطل لصفة من صفات الله، أو مزيدا عليها. وإنما معناه أنه اجتهد في فهم مدلول النقل المنزل، والمجتهد يدور أمره بين الأجر إن أخطأ، والأجرين إن أصاب.

خامساً: إن الألفاظ التي حملت الصفات الخبرية، وجاء ذكرها في القرآن الكريم والحديث الشريف مراده لدي الجميع من حيث اللفظ المنطوق به، لأنه نقل منزل، واختلافهم في المفاهيم معناه أن فريقا غلب جانبا من المفاهيم علي جانب آخر: لدلالته اللغوية، أو اعتماده علي ظواهر أخري نقلية، وكل من



الطرفين قد أصاب شيئاً من الحقيقة علي ناحيته.

وذلك مثلما بينت أن السلف أنفسهم لهم يرفضوا أصل التأويل، ولكنهم تركوا تحديد المعني المراد إلي علم الله تعالي، أما الخلف فقاموا بتحديد المعني المجازي الذي تحتمله اللغة وينزه الله تعالي، فالخلاف بينهم ليس كبيراً علي هذا الأساس.

سادساً: إن الرأي الذي أميل إليه هو اعتبار الصفات الخبرية مما ورد به النقل المنزل ومراد علي ناحية من نواحي اللغة العربية من حيث المعني بحيث لا يقع في الأمر تعطيل أو تشبيه أو ما كان من هذا القبيل، مع ملاحظة ضرورة تفويض الأمر في الحقيقة إلي الله عَزَّوَجَلَّ وحده، فهو ما ألقي الله عليه.

سابعاً: لما كانت ذات الله غير مدركة من حيث الكنه والحقيقة، والصفات الإلهية تابعة للذات الإلهية فإن إدراك الصفات علي الحقيقة يكون أمراً مستحيلاً علي أساس أن الصفات تتبع الذات من هذه الناحية وما دامت الذات مدركة بآثارها، فإن الصفات هي الأخري تجيء علي تلك الناحية، وتظل المسألة قائمة في أنه لا يعلم الله إلا الله من حيث الحقيقة الذاتية.

وأخيراً فإن أكن قد وفقني الله إلي الصواب، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم، وإن أكن قد تعثرت بي الخطا أو نبا مني القلم، أو توارت من أمامي العبارات، فانخدعت بأطياف الألفاظ فذلك تقصيري، وأسأل الله أن يقيلني من عثراتي ويسدد علي طريق الخير خطواتي، إنه نعم المولي ونعم النصير.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: التفسير وعلومه:

١- الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير- الدكتور عبد الغفار عبد الرحيم - دار الأنصار بالقاهرة - طبع بمطبعة الحلبي.

٢- التبيان في نزول القرآن ضمن مجموعة الرسائل الكبري - شيخ الإسلام ابن تيمية طبعة ١٣٢٣ هـ بمصر.

٣- تفسير القرآن العظيم - الحافظ ابن كثير - مركز الكتاب العلمي - المكتبة القيمة.

٤- جامع البيان في تفسير القرآن - أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى - طبعة بيروت ١٩٨٧م.

٥- مفاتيح الغيب - الإمام الفخر الرازي - قدم له فضيلة الشيخ خليل محي الدين المريس دار الفكر - بيروت - لبنان ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

ثالثاً: الحديث وعلومه:

٦- صحيح البخاري بحاشية السندي - مكتبة زهران - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبى و شركاه.

٧- صحيح مسلم بشرح النووي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولي ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩ م.

رابعاً: كتب اللغة وعلومها:

٨- تهذيب اللغة - لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري - تحقيق إبراهيم الابياري دار الكتاب العربي ١٩٦٧ م.

٩- لسان العرب / ابن منظور - تحقيق عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله هاشم محمد الشاذلي - دار المعارف.

خامساً: الكتب العامة:

١٠- الإبانة في أصول الديانة - الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري نشره قصي محب الدين الخطيب - الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ - المطبعة السلفية.

١١- أبكار الأفكار في أصول الدين - الإمام سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ) تحقيق د/ أحمد محمد المهدي -مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٢- اجتماع الجيوش الإسلامية علي غزو المعطلة والجهمية ابن قيم الجوزية - عني بتصحيحه عبد الله بن حسن الشيخ - د إبراهيم الشوري - إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٥١ هـ

١٣- إحياء علوم الدين - الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - تحقيق محمد عبد الملك الزغبي - دار المنار - ١٩٩٧ م.

١٤- الأربعين في أصول الدين - الإمام فخر الدين الرازي تحقيق - د احمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦ م.

١٥- الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - إمام الحرمين الجويني - تحقيق د: محمد يوسف موسي - علي عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي بالقاهرة - الطبعة الثالثة ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢م.



١٦- أساس التقديس - الإمام فخر الدين الرازي - تحقيق د أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

١٧- الأسماء والصفات - الإمام الحافظ أبي بكر بن الحسين بن علي البيقهي المتوفي سنة ٤٥٨هـ تحقيق - عبد الله بن عامر - دار الحديث القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

١٨- إشارات المرام من عبارات الإمام - العلامة كمال الدين أحمد البياض الحنفي / تحقيق يوسف عبد الرزاق - مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده الطبعة الأولي ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩ م.

١٩- أصول الدين - الإمام أبي منصور عبد القاهرة بن طاهر التميمي البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٢٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين / ابن قيم الجوزية - تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطي - دار الحديث - الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٢١- إلجام العوام عن علم الكلام - حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - الناشر المكتبة الأزهرية للتراث سنة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٢٢- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني المتوفي سنة ٤٠٣ هـ - تحقيق - الإمام محمد زاهد بن الحسن الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

٢٣- بحر الكلام - الشيخ الإمام ميمون بن محمد النسفي (الشهير بأبي المعين النسفي المتوفي ٥٠٨ هـ) دراسة وتعليق / الدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور - مكتبة دار الفرفور - الطبعة الثانية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.

٢٤- تقريب التدمرية - الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين - تخريج - سيد بن عباس بن علي الجليم - مكتبة السنة.

٢٥- التعريفات - السيد الشريف الجرجاني (على بن محمد بن علي الجرجانى) تحقيق - إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي بيروت - الطبعة الأولي ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٢٦- التمهيد في الرد علي الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - الإمام الباقلاني تعليق: د: محمود محمد الخضيرى ود: محمد عبد الهادي أبو ريده - دار الفكر العربي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.

٢٧- التمهيد لقواعد التوحيد - الإمام أبو المعين النسفي - تحقيق حبيب الله حسن احمد دار الطباعة المحمدية بالقاهرة - الطبعة الأولي سنة ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.

٢٨- التوحيد وإثبات صفات الرب عَزَّوَجَلَّ - الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة (٢٢٣ - ٣١١هـ) تخريج وتعليق - عبد الله بن عامر - دار الحديث القاهرة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

٢٩- حولية كلية أصول الدين بالقاهرة - العدد السادس عشر ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٣٠- الدراسات العقدية - الشيخ نصر الدين حكمة الله - طبعة دار الخلافة العثمانية - عناية فرج الله وأخوته ١٣٢١ هـ.

٣١- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد علي المجسمة والمشبهة - للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المتوفي سنة ٥٩٧ هـ - تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري - الناشرة المكتبة.

٣٢- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفي: ٨٠٨هـ)، المحقق: خليل شحادة، ص٥٨٦،٥٨٧، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٣- الرسالة التدمرية (مجمل اعتقاد السلف) شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني الدمشقي تحقيق زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٣٤- شرح الأصول الخمسة - القاضي عبد الجبار بن أحمد - تحقيق د عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبه - الطبعة الثالثة ١٤١٦ م ١٩٩٦ م.

٣٥- شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية / شرح فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين - دار البصيرة - الطبعة الثانية الإسكندرية ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.

٣٦- شرح المواقف - السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني.

٣٧- العقائد الإسلامية وأدلتها الشرعية / الشيخ محمد بن أحمد بن إدريس البنايوس مطبعة الدار اليمنية بالديار العثمانية ١٣١١ هـ.

٣٨- العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية - أحمد بن حجر آل بوطامي البنغلي، الطبعة الأولي، طبع بمطابع علي بن علي- ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.

٣٩- العقائد العضدية بشرح جلال الدين الدواني - المطبعة العثمانية ١٣١٦ هـ، دار سعادة.

٤٠- عقيدة الإمام أحمد - أبو تميم الحنبلي ملحق بالجزء ٢ من طبقات الحنابلة للقاضي أبو الحسن محمد بن أبي يعلي - طبع مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧١ هـ.

٤١- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية / إمام الحرمين أبي المعالي الجويني - تحقيق د أحمد حجازي السقا - الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - حسين محمد إمبابي المنياوي - الطبعة الأولي ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م.

٤٢- الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة - دكتور عبد الفتاح المغربي الناشر - مكتبة وهبه - الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٤٣- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية - الإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩) تحقيق لجنة إحياء التراث العربي - دار الجيل بيروت - لبنان ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٤٤- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ابن رشد - دراسة وتحقيق / محمد عمارة - دار المعارف - الطبعة الثانية.

٤٥- الفصل في الملل والأهواء والنحل - الإمام ابن حزم الظاهري - مكتبة السلام العالمية.

٤٦- فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجا وتطبيقا - د عبد العزيز سيف النصر الطبعة الأولي ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣ م.

٤٧- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - الدكتور إبراهيم مدكور - دار المعارف ١٩٨٣ م.

٤٨- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - أبي حامد الغزالي - تحقيق د سليمان دنيا - الطبعة الأولي - دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه.

٤٩- قانون التأويل - الإمام الغزالي - ضمن مجموعة رسائل الغزالي - نشر المكتبة العلمية - بيروت.

٥٠- قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق / د حسن محرم السيد الحويني - دار الهدي للطباعة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٥١- كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين - الشيخ الإمام نور الدين الصابوني (٥٨٠ هـ) حققه - د. فتح الله خليف - دار المعارف ١٩٦٩م.

٥٢- كتاب النعوت (الأسماء والصفات) الإمام الحافظ أحمد بن شعيب النسائي (٢١٥ - ٣٠٣هـ) دراسة وتحقيق د - عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان مكتبة العبيكان - الطبعة الأولي ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.



٥٣- اللمع في الرد علي أهل الذيخ والبدع - للإمام أبي الحسن الأشعري - صححه وقدم له وعلق عليه د / حموده غرابه - الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.
٥٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - فخر الدين الرازى وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي - راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد - الناشر - مكتبة الكليات الأزهرية - حسين محمد إمبابي.
٥٥- المحيط بالتكليف - القاضي عبد الجبار - تحقيق عمر السيد عزمي - مراجعة أحمد فؤاد الأهواني - الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٥٦- مختصر الصواعق المرسلة علي الجهوية والمعطلة / للعلامة ابن قيم الجوزية تحقيق وتعليق - سيد إبراهيم - دار الحديث القاهرة - الطبعة الأولي ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٥٧- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام دكتور محمد عبد الستار أحمد نصار - دار الأنصار.
٥٨- مطالع الأنظار علي طوالع الأنوار للبيضاوي / الإمام شمس الدين محمود الاصفهاني مطبعة سنده ١٣٠٥ هـ.
٥٩- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن الأشعري المتوفي سنة ٣٣٠ هـ - تحقيق - محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة العصيرية صيدا - بيروت - ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
٦٠- المقالات، لأبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي(ت: ٣١٩ه)، تحقيق/ حسين خانصو- راجح كردي- عبد الحميد كردي، الفن الرابع، دار الفتح.
٦١- الملل والنحل - للإمام الشهر ستاني - تخريج - محمد بن فتح الله بدران الناشر - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة.
٦٢- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية - تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي المتوفي سنة ٨٤٥ هـ - الناشر مكتبة الثقافة الدينية.
٦٣- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول - شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٦٤- المواقف في علم الكلام - عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي - مكتبة المتبني - القاهرة.
٦٥- موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين - دكتور محمد عبد الفضيل القوصي.
٦٦- نور الظلام (شرح منظومة عقيدة العوام) الشيخ محمد نووي الشافعي طبعة مصطفي الباب الحلبي - الطبعة الثانية ١٣٥٥ - ١٩٣٦م.
٦٧- الاقتصاد في الاعتقاد - الإمام الغزالي - تحقيق فضيلة الشيخ محمد مصطفي أبو العلا - مكتبة الجندي - ١٩٧٢ م.

Source and References list

1- **al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād** – Imām al-Ghazālī – Taḥqīq Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad Muṣṭafā Abū al-ʿAlā – Maktabat al-Jundī – 1972 CE. *("The Moderation in Belief")*

2- **al-Irshād ilā Qawāṭiʿ al-Adilla fī Uṣūl al-Iʿtiqād** – Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī – Taḥqīq Dr. Muḥammad Yūsuf Mūsā wa ʿAlī ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Ḥamīd – Maktabat al-Khānjī bi-al-Qāhira – al-Ṭabʿa al-Thālitha 1422 AH / 2002 CE. *("The Guide to Decisive Proofs in the Principles of Belief")*

3- **al-Inṣāf fīmā yajibu Iʿtiqāduhu wa lā yajūzu al-Jahl bihi** – al-Qāḍī Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī (d. 403 AH) – Taḥqīq al-Imām Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kawtharī – al-Maktaba al-Azharīya lil-Turāth 1413 AH / 1993 CE. *("The Equity Regarding What Must Be Believed and Ignorance of Which Is Impermissible")*

4- **al-Farq bayn al-Firaq wa Bayān al-Firqa al-Nājiya** – Imām ʿAbd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Baghdādī (d. 429 AH) – Taḥqīq Lajnat Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī – Dār al-Jīl, Bayrūt – Lubnān 1408 AH / 1987 CE. *("The Difference Between Sects and the Explanation of the Saved Sect")*

5- **al-Mawāqif fī ʿIlm al-Kalām** – ʿAḍud al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Ījī – Maktabat al-Mutabanī, al-Qāhira. *("The Positions in Theology")*

6- **Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn** – Imām Sayf al-Dīn al-Āmidī (d. 631 AH) – Taḥqīq Dr. Aḥmad Muḥammad al-Mahdī – Maṭbaʿat Dār al-Kutub wa al-Wathāʾiq al-Qawmiyya bi-al-Qāhira 1423 AH / 2002 CE. *("The Newest Ideas in the Fundamentals of Religion")*

7- **Baḥr al-Kalām** – al-Shaykh al-Imām Maymūn ibn Muḥammad al-Nasafī (al-mashhūr bi-Abū al-Muʿīn al-Nasafī d. 508 AH) – Dirāsa wa Taʿlīq Dr. Walī al-Dīn Muḥammad Ṣāliḥ al-Farfūr – Maktabat Dār al-Farfūr – al-Ṭabʿa al-Thāniya 1421 AH / 2000 CE. *("The Sea of Theological Discourse")*

8- **Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa** – al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad – Taḥqīq Dr. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān – Maktabat Wahba – al-Ṭabʿa al-Thālitha 1416 AH / 1996 CE. *("Commentary on the Five Principles")*

9- **Kitāb al-Bidāya min al-Kifāya fī al-Hidāya fī Uṣūl al-Dīn** – al-Shaykh al-Imām Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī (d. 580 AH) – Taḥqīq Dr. Fatḥ Allāh Khalīf – Dār al-Maʿārif 1969 CE. *("The Beginning of Sufficiency in Guidance in the Fundamentals of Religion")*

10- **Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn** – Shaykh Ahl al-Sunna wa al-Jamāʿa Imām Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī (d. 330 AH) – Taḥqīq Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd – al-Maktaba al-ʿAṣriyya Ṣaydā – Bayrūt – 1411 AH / 1990 CE. *("The Doctrines of the Muslims and the Differences of the Worshipers")*



فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحة
المقدمة	١٦٣
المبحث الأول تحديد المفاهيم والمصطلحات	١٦٧
المطلب الأول مفهوم الصفة وعلاقتها بالذات	١٦٧
المطلب الثاني مفهوم الصفات الخبرية	١٧٤
المطلب الثالث مفهوم التأويل	١٧٩
المبحث الثاني جهود بعض المثبتين للصفات الخبرية	١٨٤
المطلب الأول طريقة " السلف"() في إثبات الصفات الخبرية	١٨٤
المطلب الثاني المثبتون للصفات الخبرية من الأشاعرة	١٩٥
المطلب الثالث طريقة الحنابلة (الغلاة) في إثبات الصفات الخبرية	٢٠٢
المبحث الثالث جهود بعض المؤولين للصفات الخبرية	٢٠٨
المطلب الأول موقف المعتزلة من الصفات الخبرية	٢٠٨
المطلب الثاني منهج الأشاعرة في تأويل الصفات الخبرية	٢١٣
المبحث الرابع نماذج من الصفات الخبرية وآراء العلماء فيها	٢١٩
المطلب الأول صفات الذات الخبرية وموقف العلماء منها	٢١٩
المطلب الثاني صفات الفعل الخبرية وموقف العلماء منها	٢٣٣
الخاتمة	٢٥٣
فهرس المصادر والمراجع	٢٥٥
فهرس الموضوعات	٢٦٠